

DÉPARTEMENT DES ARTS, LANGUES ET LITTÉRATURES
Faculté des lettres et sciences humaines

**PISTES DÉCOLONIALES POUR LA TRADUCTION DE RÉCITS AUTOCHTONES :
L'EXEMPLE DE *THEY CALLED ME NUMBER ONE* DE BEV SELLARS**

Thèse de doctorat
présentée
comme exigence partielle
du Doctorat en littérature canadienne comparée

par
SARAH THÉBERGE

Sherbrooke
DÉCEMBRE 2019

PRÉSIDENCE DU JURY

Madame **Thérèse Audet**

Vice-doyenne, recherche, Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Sherbrooke
Présidente du jury

MEMBRES DU JURY

Madame **Nicole Côté**

Département des arts, langues et littératures de l'Université de Sherbrooke
Directrice

Madame **Patricia Godbout**

Département des arts, langues et littératures de l'Université de Sherbrooke
Examinatrice interne

Madame **Roxanne Rimstead**

Département des arts, langues et littératures de l'Université de Sherbrooke
Examinatrice interne

Madame **Isabelle St-Amand**

Department of Languages, literatures and cultures, Université Queen's (Kingston)
Examinatrice externe

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier madame Thérèse Audet de présider le jury et madame Patricia Godbout, madame Roxanne Rimstead et particulièrement madame Isabelle St-Amand d'avoir accepté de siéger à mon jury et de me guider dans mon travail.

Un merci tout spécial à madame Nicole Côté pour son excellente direction et ses conseils éclairés.

Merci à mes professeur.e.s et à mes collègues pour leur bienveillance et les partages.

Enfin, merci à mes parents, aux autres membres de ma famille et à mes ami.e.s. pour leur présence aimante, leur soutien et leurs encouragements.

DÉDICACE

Aux enfants qui ont fréquenté un pensionnat autochtone.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	ix
INTRODUCTION	1
Les objectifs de la recherche	3
a) Contribution à la création d'un dialogue entre Autochtones canadiens .	3
b) Contribution à l'information de la population canadienne en général....	4
c) Création d'un outil pédagogique en traductologie et en études autochtones en français	5
Hypothèse de recherche	5
Méthodologie	6
CHAPITRE 1 PRÉSENTATION ET CONTEXTE DE L'ŒUVRE.....	7
1.1 Particularité de la littérature autochtone canadienne	7
1.2 Présentation de l'œuvre	9
1.3 Contexte de traduction : œuvres autochtones canadiennes publiées en français.....	15
1.4 Contexte des pensionnats autochtones.....	17
1.4.1 Contexte général	17
1.4.2 Traumatismes d'enfance multigénérationnels	18
1.4.3 Musèlement de la voix autochtone	20
1.4.4 Conséquences des traumatismes sur la population autochtone canadienne.....	22
1.5 Questions et enjeux reliés à la (ré)appropriation de la voix autochtone.....	23
1.5.1 Droit de parler au nom des Autochtones.....	23
1.5.2 Incompétence intraculturelle : rationalité monoculturelle chez les Allochtones	27
1.5.3 Relation de pouvoir entre les différentes « solitudes » : mise en contexte de la polyglossie canadienne.....	28
1.5.4 Médiation de la voix dans le processus de publication.....	30
1.6 Publications sur la traduction de la littérature autochtone.....	32
CHAPITRE 2 TRADUIRE LA VOIX DE L'AUTEURE.....	34
2.1 Approche sourcière	34
2.2 Contextualisation de la voix	34
2.2.1 Lien entre l'éthos et les récits de vie.....	36

2.3	Influence de la tradition orale dans les récits autochtones	38
2.3.1	Particularité de l'oralité autochtone	38
2.3.2	Importance de la sauvegarde de l'oralité	39
2.3.3	Réécriture de l'oralité : le récit de vie raconté par la traductrice.....	41
2.3.4	Méthodologie : enregistrement de la traduction suivi d'une transcription	43
2.4	Traduire l'hétéroglossie	43
2.4.1	Aspects théoriques de l'hétéroglossie	44
2.4.2	Stratégies de traduction employées.....	48
2.4.3	Traduire le territoire	50
2.4.4	Traduire la temporalité.....	56
2.4.5	Sauvegarde et enseignement des langues autochtones	60
2.5	Traduire la polyglossie	61
CHAPITRE 3 LE TÉMOIGNAGE SINGULIER COMME REPRÉSENTATION DU COLLECTIF		66
3.1	Théorisation du récit autochtone	66
3.2	Identification de la traductrice à l'éthos de l'auteure	68
3.3	Voix collective et identification de la traductrice à l'éthos collectif.....	72
3.4	Le récit de vie et sa traduction : actes de guérison et d'émancipation	73
CHAPITRE 4 LA TRADUCTION LITTÉRAIRE DANS UN CONTEXTE (DÉ)COLONIAL		77
4.1	Rôle et utilité de la traduction en littérature comparée.....	77
4.2	L'interculturalité dans un contexte canadien.....	77
4.3	Autoréflexion du sujet traduisant conscient	80
4.4	Pertinence de l'exercice autoréflexif en traduction	82
4.5	Acte de guérison et d'éveil pour le sujet traduisant.....	83
4.6	Théories de lecture formatrices d'empathie	84
CHAPITRE 5 LA PRODUCTION D'UNE TRADUCTION NEUTRE SUR LE PLAN DU GENRE.....		87
5.1	Aspects théoriques de la traduction féministe relatifs au (post)structuralisme	89
5.1.1	Aspects théoriques de la traduction féministe relatifs aux théories du langage	90
5.1.2	La traduction féminine activiste et ses stratégies.....	91
5.2	Priorisation de l'expérience sur le genre	93
5.3	Différentes stratégies de neutralisation.....	97
5.3.1	Le doublet	98
5.3.2	Rédaction épicienne grâce à la nominalisation	104
5.3.3	Le point médian	105
5.3.4	Accord de l'adjectif et du participe passé	107

CHAPITRE 6 L'IMPORTANCE D'UN DIALOGUE ENTRE L'AUTEUR.E ET LE SUJET TRADUISANT.....	110
6.1 L'essentielle collaboration entre l'auteure et la traductrice.....	110
6.2 L'essentielle collaboration avec les maisons d'éditions autochtones.....	113
CHAPITRE 7 TRADUCTION FRANÇAISE DE L'AVANT-PROPOS, DE LA PRÉFACE, DES REMERCIEMENTS ET DES SIX PREMIERS CHAPITRES DE <i>THEY CALLED ME NUMBER ONE: SECRETS AND SURVIVAL AT AN INDIAN RESIDENTIAL SCHOOL</i>	116
<i>Matricule « Numéro 1 » : secrets et survie dans un pensionnat autochtone</i>	116
Avant-propos.....	117
Préface.....	120
Remerciements.....	124
Six générations <i>Matricule « Numéro 1 » : secrets et survie dans un pensionnat autochtone</i>	129
Chapitre 1. Ma grand-mère et les autres avant moi	130
Chapitre 2. Hôpital de Sardis = Solitude.....	146
Chapitre 3. Mission Saint-Joseph = Prison	151
Chapitre 4. La religion, d'accord, mais le sens de tout ça ?.....	162
Chapitre 5. Le corps n'y était pas un temple.....	173
Chapitre 6. Quelques bons souvenirs	184
CONCLUSION.....	193
ANNEXE I PUBLICATIONS SUR / PAR BEV SELLARS.....	198
ANNEXE II PHOTOS DE LA MISSION SAINT-JOSEPH	199
ANNEXE III PUBLICATIONS SUR LA TRADUCTION DE LA LITTÉRATURE AUTOCHTONE	201
ANNEXE IV PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES OU ESSAIS SUR LA SITUATION DES PENSIONNATS AUTOCHTONES.....	203
ANNEXE V PUBLICATIONS DIVERSES SUR LA SITUATION DES PENSIONNATS AUTOCHTONES AU CANADA.....	205
ANNEXE VI RECHERCHES POSTCOLONIALES ET COMPARATISTES MENÉES SUR / EN AMÉRIQUE CENTRALE ET EN AMÉRIQUE DU SUD	209
ANNEXE VII CORRESPONDANCES AVEC BEV SELLARS.....	210
ANNEXE VIII PHOTO DU SANATORIUM DE SARDIS	215

ANNEXE IX ÉLABORATION D'UNE MÉTHODOLOGIE DE TRADUCTION DÉCOLONIALE ET AUTOCHTONISTE POUR LA TRADUCTION DE <i>THEY</i> <i>CALLED ME NUMBER ONE</i> ET SES AVANTAGES	216
BIBLIOGRAPHIE	228

LISTE DES FIGURES

- Figure 1 Page couverture de *They Called Me Number One: Secrets and Survival at an Indian Residential School* de Bev Sellars. Image tirée du texte original. 116
- Figure 2 Photo : L'Hôpital indien pour tuberculeux de Coqualeetza 126
- Figure 3 Photo : Carte des Premières Nations qui fréquentaient le pensionnat Mission Saint-Joseph (Cariboo)..... 127
- Figure 4 Photo : Les parents de ma grand-mère, John et Marguerite Baptiste. Photo prise par C. D. Hoy, à Barkerville, vers 1909. Image tirée du texte original, page 4. 132
- Figure 5 Photo : Ma grand-mère, Sarah Sam, et moi à l'occasion de son centième anniversaire, le 29 juillet 1996. Courtoisie de la *Williams Lake Tribune*. ... 134
- Figure 6 Photo : Ma mère Evelyn Sellars et la plus jeune de mes sœurs Teena Ogden, en 1962 ou 1963. 136
- Figure 7 Photo : De gauche à droite : mon Xp'e7e, Walter Sam; Ernie Sam; leur neveu, Clifford Joe; Sarah Sam (Gram) avec leurs fils Johnny II et Robbie, vers 1943. Clifford était dans l'armée..... 140
- Figure 8 Photo : Mes frères, Bobby et Mike Sellars, à la Mission Saint-Joseph, 1965. 161
- Figure 9 Photo : L'ensemble de cornemuses du Caribou Indian Girl's Pipe Band, près de la Mission 171
- Figure 10 Photo : Sixième année : Cariboo Indian School (Mission Saint-Joseph), 1965-1966. Image tirée du texte original, page 70-71. 183
- Figure 11 Photo : Frère Robbie (à gauche) et quelques joueurs de hockey, vers 1965.189

INTRODUCTION

Depuis quelques décennies, la population canadienne assiste à la manifestation d'un désir, d'une détermination chez les Premières Nations, celle de se réapproprier leur pouvoir. Obtenir justice, entre autres, pour les torts qui leur ont été causés au cours de la colonisation et de la « post » colonisation aurait pour conséquence de les placer à un niveau équivalent aux autres citoyens du territoire canadien, et particulièrement de procéder à une réorganisation systémique des relations de pouvoir entre les Nations d'établissement et les Premières Nations.

Les dénonciations, comme celle des viols répétés de femmes autochtones, entre autres à Val-d'Or, de même que la revendication de territoires exploités par les sociétés pétrolières et minières, contribuent à cette vaste campagne de sensibilisation sur la toujours précaire situation des Autochtones au Canada et sur la nécessaire réappropriation de leur voix.

De telles divulgations en contexte néocolonial s'inscrivent dans la démarche, tout comme les appels à l'action de la *Commission de vérité et réconciliation du Canada* qui souligne notamment l'importance du dialogue et de la collaboration entre les différentes nations canadiennes et le recours aux arts pour y parvenir, comme en témoigne l'appel à l'action 83 du sixième volume du rapport final de la Commission, intitulé *La Réconciliation* :

Nous demandons au Conseil des arts du Canada d'établir, en tant que priorité de financement, une stratégie visant à aider les artistes autochtones et non autochtones à entreprendre des projets de collaboration et à produire des œuvres qui contribueront au processus de réconciliation. (*Commission de vérité et réconciliation* 2015, vol. 6, emplacement Kindle 5973-5974)

Ces projets de collaboration contribueraient à passer outre aux dualités Autochtone-Colonisateur, dont James H. Cox et Daniel Heath Justice¹ mentionnent le désir chez plusieurs intellectuels autochtones de se distancier. Cette dualité, reflet des inégales relations de pouvoir, est source de réflexions théoriques et littéraires sur les productions artistiques autochtones.

C'est dans ces circonstances que, pour mes recherches doctorales, j'ai commencé à travailler sur la traduction du récit de vie de Bev Sellars, *They Called Me Number One, Secrets and Survival at an Indian Residential School*, publié chez Talonbooks en 2013. Ce récit narre l'expérience de l'auteure lors de ses années dans un pensionnat autochtone et consigne les répercussions de son long séjour dans un pensionnat sur elle-même et sur d'autres en particulier, de même que sur sa communauté en général. Bev Sellars raconte aussi les événements marquants de sa vie, dont les rencontres, la naissance de ses enfants et ses études, tous événements qui ont contribué à la guérison des traumatismes reliés à son « incarcération, » comme elle qualifie ces années de pensionnat. Cette appellation rejoint notamment les recherches de Deena Rymhs qui, compare la vie en prison à celle des pensionnats :

With its parallel, insidious presence in the recent histories of Aboriginal people, the residential school has also been likened to a prison. These institutions played a regulatory and punitive function that instilled a similar sense of cultural guilt. [...] Children entering residential schools were typically stripped of their personal effects, clothed in uniforms, and renamed or assigned numbers. (Rymhs 2008, p. 3)

En effet, la comparaison entre les établissements carcéraux et les pensionnats se tient et est validée quant au traitement de certains sujets par notre auteure, dans son récit *They Called Me Number One*, et dont le titre parle par lui-même en ce qui concerne l'attribution d'un numéro à chaque enfant de la Mission Saint-Joseph. On y dénudait aussi les enfants de leurs effets personnels pour les vêtir d'un uniforme confectionné par les religieuses.

¹ Introduction intitulée « Post-Renaissance Indigenous American Literary Studies » du *Oxford Handbook of Indigenous American Literature*.

Les objectifs de la recherche

En guise de contribution, cette thèse participera à la dénonciation globale des maltraitances commises dans les pensionnats catholiques² pour autochtones au Canada. J'aimerais joindre ma voix à celle de Bev Sellars dans sa dénonciation personnelle et collective de l'expérience des enfants autochtones de la région de Cariboo, qui pendant trois générations (dans le cas de ce récit) ont fréquenté la Mission Saint-Joseph et ont ainsi subi ce génocide culturel organisé par les autorités catholiques, de concert avec l'État.

Plus particulièrement, en faisant la preuve qu'il est indispensable de préserver toute trace d'oralité observable dans le texte de départ, j'aimerais contribuer à la réappropriation de la voix personnelle de Bev Sellars, puis de la voix qu'elle désire représentante de sa collectivité : celle d'autres enfants qui ont fréquenté la Mission Saint-Joseph, à la même époque (et en partie, à l'époque de sa mère et de sa grand-mère).

La reconnaissance et le respect de l'autochtonie à travers les générations sont essentiels à la progression de l'identité canadienne vers l'inclusivité. En effet, l'oubli collectif organisé -- particulièrement de cette réalité -- sur notre territoire trouble la clarté et la profondeur de nos affirmations identitaires en tant que Nation. En mon sens, on ne saura jamais définir ce qu'est la culture canadienne, *garrison mentality* ou pas (Frye 1971), si une réelle réconciliation avec les peuples autochtones du pays n'a pas lieu.

a) Contribution à la création d'un dialogue entre Autochtones canadiens

J'aimerais contribuer à faire connaître l'histoire de Bev Sellars parmi les communautés autochtones francophones du pays. Par le fait même, j'espère que ma traduction permettra aux Autochtones

2 « À son apogée, vers 1930, le réseau de pensionnats regroupe en tout 80 établissements. L'Église catholique administre les trois cinquièmes d'entre eux, l'Église anglicane le quart, et l'Église Unie et les Églises presbytériennes, le reste. Avant 1925, l'Église méthodiste administre aussi des pensionnats. Toutefois, lorsque l'Église unie du Canada est fondée en 1925, la plupart des écoles presbytériennes et toutes les écoles méthodistes deviennent des écoles de l'Église unie. »

Source : <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/pensionnats#> (Page consultée le 27 août 2016).

francophones de prendre conscience de la similitude entre leur expérience du pensionnat catholique et celle des autres Premières Nations du pays dans d'autres pensionnats. De plus, la traduction française de *They Called Me Number One* rendra le texte accessible à la population francophone du Canada, laquelle pourra aussi très facilement établir des liens entre les dénonciations et les recours collectifs des anciens élèves de pensionnats catholiques francophones pour Allochtones, principalement situés au Québec. En mon sens, les expériences vécues dans des pensionnats allochtones partagent certaines caractéristiques avec les pensionnats autochtones, l'élément racial en moins. Certes cet élément racial a permis aux pensionnats des dérives plus grandes, avec les conséquences tragiques que l'on sait.

Effectuer ce rapprochement permettrait la création d'une empathie et d'une compréhension de l'expérience de l'Autre, et mettrait l'accent sur l'abus du pouvoir religieux. Ce qui était intolérable pour les Autochtones qui ont vécu en pensionnat, c'est que la maltraitance était augmentée en raison d'une discrimination raciale. Cette association partielle dans l'expérience permet aussi de mettre à jour une vision plus globale de la réalité coloniale du Canada contemporain et d'en identifier les acteurs principaux.

b) Contribution à l'information de la population canadienne en général

La grande superficie du territoire canadien, l'oubli collectif ainsi qu'un sens de l'empathie souvent trop peu développé, malheureusement causé, notamment, par manque d'information ou de relations interpersonnelles, se trouvent au centre du problème de désinformation concernant la situation autochtone chez les citoyens canadiens allochtones. De plus, nous ne saurions négliger la manipulation de l'histoire véhiculée depuis des décennies dans les établissements d'enseignement et la sphère publique, comme en témoigne la citation suivante du chef Bill Wilson :

Malgré l'important battage médiatique de la présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats autochtones en juin 2008, les milliards de dollars dépensés en indemnisation et la Commission de vérité et réconciliation, peu de gens sont au courant de la collaboration destructrice entre l'Église et l'État, qui visait à éliminer certains groupes ethniques et leur culture, une entreprise qui s'est prolongée plus de cent ans dans ce pays « civilisé ». Un génocide au nom de Dieu, voilà la politique que nous avons encouragée, consciemment ou non. (ma traduction; *TCNO*, p. ix-x)

Tout récemment, les médias ont couvert la situation autochtone avec un intérêt marqué et une fréquence toujours plus grande, ce qui a eu pour effet d'en informer davantage la population canadienne. Mais bien qu'une infime portion de l'ampleur de la situation ait été présentée, cela n'a pas pour autant rectifié tous les faits historiques. Nous n'en sommes qu'aux premiers balbutiements d'une relecture de l'histoire, et la traduction du récit de vie autochtone aura l'avantage de laisser le pouvoir à son auteur.e et à l'Autochtone en général, contrairement aux médias conservateurs, qui ont traditionnellement reproduit les préjugés raciaux.

c) Création d'un outil pédagogique en traductologie et en études autochtones en français

La traduction française de *They Called Me Number One* de Bev Sellars fournira un texte supplémentaire pour l'enseignement de l'histoire des récits de pensionnats autochtones (*School Narratives*), de la littérature autochtone du Canada et de la traductologie dans les établissements francophones de niveau universitaire ou autre. Bien qu'un grand nombre d'écrits originaux et de traductions de textes autochtones aient vu le jour depuis les dernières années, trop peu de textes produits par les communautés autochtones anglophones sont accessibles à la population francophone du Canada et d'ailleurs. La traduction française de littérature autochtone anglophone (où les auteurs sont plus nombreux) est essentielle à l'étude de communautés qui autrement resteraient inconnues sauf des spécialistes. Le texte en français, produit et bonifié en suivant une méthodologie de traduction littéraire décoloniale / autochtoniste élaborée spécifiquement pour la traduction française de *They Called Me Number One*, s'il est publié, s'ajoutera au corpus de textes autochtones au Canada, et, espérons-le, servira d'exemple de transferts linguistiques effectués en suivant une approche traductologique structurée et consciente.

Hypothèse de recherche

L'hypothèse de ma recherche est la suivante : Grâce à la traduction française du récit de pensionnat autochtone de Bev Sellars et de sa collectivité, *They Called Me Number One : Secrets and Survival at an Indian Residence School*, il me sera possible de raconter / rédiger en français, par la sauvegarde de l'oralité du texte de départ dans le texte d'arrivée, ce récit de vie, où sera mise en évidence une relationalité autoréflexive, subjective, émancipatrice, interculturelle et collaborative,

exprimée par une voix singulière, mais représentante du collectif, à la fois pour l’auteure et pour moi, la traductrice. Ce processus me permettra d’élaborer les premières étapes d’une méthodologie décoloniale / autochtoniste en traductologie.

Donc, pour ainsi dire, l’entreprise de traduction et de publication de ce récit autochtone féminin permettrait à l’auteure ainsi qu’à la traductrice de bénéficier d’une expérience émancipatrice. L’auteure, par la libération de traumatismes grâce à l’acte d’écriture, et la traductrice, par cet exercice de métacognition, de positionnement sur l’axe de pouvoir (dé)colonial.

Méthodologie

J’ai fait la rencontre de Bev Sellars³ le 6 octobre 2016 à Ottawa, lors du lancement de son dernier livre *Price Paid : The Fight for First Nations Survival* à la librairie Octopus Books d’Ottawa. Elle a dédié mes livres et m’a remerciée de mon soutien. Depuis, j’ai gardé le contact avec elle et je lui écris quelques fois par année, soit pour poser des questions relativement à la traduction, soit à des fins de recherche.

Afin de conserver toutes traces d’oralité du texte de départ dans le texte d’arrivée, ainsi de respecter la voix de l’auteure (et de sa collectivité) et de pouvoir raconter l’histoire à mon tour, j’ai reçu comme conseil d’enregistrer un premier jet de ma traduction à l’oral et puis de retranscrire le texte en français. Ce procédé assurera une prosodie plus réaliste de l’oralité, et permettra une rédaction où le niveau de langue sera cohérent, et pas trop élevé (comme il a souvent tendance à l’être) pour exprimer un récit de vie.

Par ailleurs, à l’occasion de colloques interdisciplinaires en études littéraires et en traductologie, j’ai fait la rencontre de chercheurs et chercheuses en études autochtones, en traductologie ou en traduction littéraire qui ont grandement nourri ma recherche. La participation à des colloques fait partie de ma méthodologie; pour moi, il s’agit d’une activité formatrice très efficace.

3 Voir l’*Annexe I* pour une liste de publications sur / par Bev Sellars.

CHAPITRE 1

PRÉSENTATION ET CONTEXTE DE L'ŒUVRE

1.1 Particularité de la littérature autochtone canadienne

Au Canada, entre 1890 et 1900, un bon nombre de récits et de biographies autochtones au Canada ont paru. Puis, un long silence s'en est suivi. Ce n'est qu'au cours des années 1960 qu'un mouvement de résistance s'est fait à nouveau sentir chez les peuples autochtones des États-Unis. Les Autochtones de ce pays n'échappaient pas au courant qui voulait que le rêve américain n'était en fait qu'un rêve. De plus, à cette même époque, un cri se faisait entendre en faveur du respect des droits civiques des Noirs, particulièrement aux États-Unis. C'est dans ce contexte qu'est publié, en 1968, *La maison de l'aube* (*House Made of Dawn*), de N. Scott Momaday, roman qui marquera, comme l'a affirmé Thomas King, une renaissance de la littérature autochtone aux États-Unis et au Canada. Puis s'en est suivi au Canada un second silence jusqu'en 1973, alors qu'est paru le récit *Half-Breed* de Maria Campbell, qui appartient à un genre littéraire fondateur de la littérature autochtone.

La littérature autochtone a évolué de manière continue, avec quelques auteurs d'importance, dont Thomas King et Tomson Highway, pendant environ 40 ans pour ensuite connaître un essor fulgurant — depuis les dix dernières années — tant au Canada anglais qu'au Québec. Nous sommes donc témoins de l'évolution d'une littérature de résistance, qui ferait la promotion de solutions idéologiques aux enjeux contemporains :

Plusieurs auteurs d'aujourd'hui – pensons à Georges E. Sioui, Naomi Fontaine ou Thomas King – revalorisent les traditions des Premières Nations, voyant en elles « une éthique sociale » (Giroux 2008, p. xx) qui non seulement fait contraste avec les pratiques nord-américaines destructrices pour l'environnement et le tissu social, mais est aussi proposée comme un remède, voire comme un nouveau point de départ pour imaginer un *vivre-ensemble*. (Papillon 2013, p. 1)

Ce *vivre-ensemble*⁴, en somme, revendique un style de vie où les valeurs autochtones traditionnelles seraient intégrées au monde contemporain. Ce mode de vie utopique bien que réalisable rendrait compte du caractère dynamique, plutôt que statique, de l'identité autochtone; une question qui motive de multiples recherches, comme il a été mentionné dans *Introduction : Representations of First Nations and Métis in Canada and Quebec* de Jorge Calderón et Wendy Roy. Ces auteurs ont jugé nécessaire, déjà en 2010, de concentrer leur numéro de revue (*International Journal of Canadian Studies*) sur la littérature autochtone, après avoir remarqué un intérêt grandissant à l'étendue du pays :

L'un des champs principaux porte sur la construction et la représentation des identités individuelles et collectives des Premières Nations et des Métis; sur la relation que ces individus et ces communautés ont avec les sociétés québécoise et canadienne; et du rapport culturel, social, politique et historique que les Premières Nations et les Métis établissent avec le Québec et le Canada. Ces questions sont explorées du point de vue amérindien et métis ainsi qu'en fonction d'une perspective québécoise et canadienne. Par conséquent, *il est nécessaire de décrire et de définir les différentes identités qui coexistent; de comprendre et d'expliquer les processus d'identification des individus, des communautés et des nations; et aussi d'analyser les relations et interactions qui ont lieu au sein du Québec et du Canada en centrant la réflexion sur les Premières Nations et les Métis.* (Calderón et Roy 2010, p. 184; l'italique est de moi)

La traductologie offre la polyvalence nécessaire à l'intégration des objectifs identifiés par Roy et Calderon. Ainsi, il semble tout indiqué ici de mentionner l'importance de la traduction pour les nouvelles générations de comparatistes, puisque, somme toute, nous nous retrouvons dans un contexte de comparaison au cours du processus traductif. En littérature comparée, l'accent est désormais mis davantage sur les communautés linguistiques que sur les concepts plus traditionnels de la nation ou des langues. (Apter 2006) La traduction aborde donc la recherche d'un point de vue linguistique, de prime abord, mais qui doit nécessaire être situé dans son contexte social, culturel, politique et historique. Le texte traduit agit en tant qu'artefact, en tant qu'outil qui permette de

4 Le *vivre-ensemble* est inspirée de recherches sud-américaines postcoloniales et comparatistes sur *El Sumak Kawsay* qui se définit comme suit dans le préambule du texte constitutionnel équatorien : « une nouvelle forme de sociabilité citoyenne, dans la diversité et en harmonie avec la Nature, pour atteindre le bien vivre » (Canovas et Barbosa 2012, p. 539-540)

mener des recherches identitaires nécessaires afin d'établir un dialogue sain et d'en arriver à une réconciliation nationale entre sa population multiethnique et ses Premières Nations.

1.2 Présentation de l'œuvre

They Called Me Number One, de Bev Sellars, publié chez Talonbooks en 2013, est un récit autochtone féminin à voix singulière, mais représentante du collectif⁵. Ce récit met en lumière les événements marquants de la vie de l'auteure dans leur contexte, en portant une attention particulière à l'éducation reçue à la Mission Saint-Joseph, un pensionnat catholique pour jeunes autochtones. Le récit relate également sa vie après la fréquentation du pensionnat. L'auteure raconte sa vie sur la réserve, ses relations amoureuses et familiales, la naissance de ses enfants, ses études, les différentes étapes de guérison de sa communauté et la sienne, de même que la rencontre de son mari actuel.

La Mission Saint-Joseph⁶ est située sur les terres autochtones de Lac-Williams, en Colombie-Britannique. Ce pensionnat a été en activité du 19 juillet 1891 au 30 juin 1981 et a « accueilli » plusieurs générations d'Autochtones. Dans le récit de Bev Sellars, il est question de trois générations : celle de l'auteure, celle de sa mère et celle de sa grand-mère.

Bev Sellars est originaire de la Colombie-Britannique. Elle est née dans la région de Xats'ùll (Soda Creek). Sa grand-mère, Sarah Baptiste, était membre de la nation Dakelh.⁷ Son grand-père, Xp'e7e, était Secwepemc, et sa langue maternelle était le secwepemc aussi nommé secwepemctsín (shuswap, en anglais), de la famille des langues salish, parlées en Colombie-Britannique. Bev est née en 1955 d'une mère autochtone et d'un père blanc. Elle a passé son enfance à Cmetem (Deep

5 Pour une analyse de l'identification de l'auteure à sa collectivité, voir la section 3.3 *Voix collective et l'identification de la traductrice à l'éthos collectif* de cette thèse.

6 Voir l'*Annexe II* pour une photo de la Mission Saint-Joseph.

7 « Les Dakelh, également appelés Porteurs ou Carrier, sont des Dénés ayant traditionnellement vécu dans différentes régions centrales du nord de la Colombie-Britannique. Le nom Porteurs provient de l'ancienne coutume voulant qu'une veuve porte, pendant une période de deuil, un sac contenant les cendres de son mari décédé jusqu'à ce qu'une distribution cérémonielle de ses biens la libère de cette obligation. [...] Les Porteurs s'appellent eux-mêmes Dakelh (les personnes qui « se déplacent sur l'eau »). » (Hudson 2010, p. 1) Ainsi, je fais le choix d'utiliser Dakelh pour me référer aux Porteurs ou aux Carrier.

Creek), où elle a grandi avec ses grands-parents et plusieurs autres membres de la famille élargie, selon les traditions, le style de vie et les valeurs autochtones des nations Dakelh et Secwepemc de ce territoire. Elle conserve encore aujourd'hui un excellent souvenir de son enfance, un sentiment de contentement, qui a cessé abruptement le jour où, loi sur les pensionnats oblige, elle dut quitter sa famille pour passer dix mois par année dans un établissement d'enseignement catholique.

Elle a fréquenté la Mission Saint-Joseph de septembre 1962 à juin 1967, soit de l'âge de six à douze ans. Cette mission était tenue par les Oblats de Marie Immaculée, et située à environ 15 kilomètres au sud de Lac-Williams. « The school was only twenty-five miles from my home community, but it may as well have been a million. » (Sellars 2013, p. 29). Pendant ces six ans au pensionnat, elle a passé un total d'environ dix mois avec sa famille, comme l'État l'exigeait pour tous les jeunes Autochtones (sauf les orphelins qui vivaient au pensionnat à longueur d'année).

Le récit de Bev Sellars pourrait être illustré par une tête de Janus, synonyme d'une double représentation, pour reprendre l'allégorie de Doris Sommer dans « “Not Just a Personal Story” : Women's *Testimonios* and the Plural Self ». D'une part, ces récits reflètent manifestement une révélation de soi chez les auteures (ou les collaborateurs) et, d'autre part, ils exposent la réalité de la collectivité à laquelle les auteures (ou les collaborateurs) appartiennent : en l'occurrence, les nations autochtones, et plus précisément, la culture des pensionnats à laquelle elles ont été soumises. « The memory in which people interpret the present and go on to make the future are also social in that we recall social relationships, and scenes experienced along with other people; so that memories are less individual than is commonly supposed in a culture of individualism. » (Tonkin 1992, p. 12)

Bev Sellars a entamé la rédaction de son récit de vie au début des années 1990; elle a mis ses réflexions et ses souvenirs sur papier en pensant que le projet allait se terminer en archive familiale. Elle s'est rendu compte plus tard qu'il était absolument nécessaire d'écrire ce livre et de le partager avec les anciens pensionnaires qui ont aussi vécu cette expérience. La préface et les remerciements de *They Called me Number One* représentent une source d'informations précieuses sur les étapes de rédaction de l'auteur, les encouragements reçus et les embûches rencontrées. Sellars confie qu'un des membres de sa famille lui a interdit d'écrire sur lui, ce qui l'a poussée à interrompre la

version officielle du livre à l'époque. C'est son époux, le chef Bill Wilson, qui l'a plus tard convaincue de publier son récit sous forme de livre.

Elle remercie aussi sa famille d'avoir lu les premières ébauches de ses écrits bien que le processus ait été très émotif pour certains et certaines. Dans ses remerciements, elle évoque aussi sa gratitude envers les anciens élèves du pensionnat qui lui ont permis d'utiliser leur vrai nom et qui lui ont rafraîchi la mémoire au sujet de certains détails oubliés avec le temps.

Le style de Bev Sellars est empreint de marques d'oralité, comme en témoigne, notamment, le passage d'un pronom personnel à un autre, un passage du « tu » au « ils » dans le même paragraphe et au cours de la description d'un même événement. Sellars s'exprime aussi de manière familière avec un vocabulaire simple et des phrases verbales prépositionnelles qui font aussi partie du registre familier. Elle utilise également des expressions familières pour illustrer ses pensées, ce qui garde la lectrice ou le lecteur conscient qu'il s'agit là d'une histoire racontée plutôt qu'écrite de manière froide et impersonnelle. Les dialogues sont souvent transcrits dans un anglais légèrement plus *colloquial*, ce qui s'observe surtout par l'emploi de quelques élisions et mots plus familiers, ici et là, sans plus, comme : *What's the matter?* (Sellars 2013, p. 89) *We're going over* (Sellars 2013, p. 152) et *Who does he think he is, the boss?* (Sellars 2013, p. 15)

Entres autres particularités, le style de Bev Sellars est empreint de marques d'oralité, comme en témoigne, notamment, l'utilisation spontanée du pronom « you » dans la description d'une situation, d'un vocabulaire somme toute familier et des constructions verbales suivies d'une préposition (*prepositional verb*), qui font aussi partie du registre familier. Elle utilise également quelques élisions et expressions plus familières, ici et là, comme : « *What's the matter?* » (*TCNO*, p. 89) et « *We're going over* » (*TCNO*, p. 152) pour illustrer ses pensées, ce qui garde la lectrice ou le lecteur conscient qu'il s'agit là d'une histoire racontée. Voici d'autres exemples du niveau de langue familier employé par la narratrice du récit : « Sometimes there was a buzz about girls ready to run, but usually it was a well-kept secret. » (*TCNO*, p. 96) et « Mom laughs when she talks about that. She says the kids would stuff their flour sack until they couldn't fill it anymore, and then during the night **you** would hear, "Plop," and a little while later, "Plop," and this went on throughout the night. » (*TCNO*, p. 30)

Bien évidemment, ces phrases sont traduites en français de manière à respecter la fibre orale de l'énoncé, par l'utilisation de substantifs tirés du même niveau de langue ou par la sauvegarde du pronom « you », cette apostrophe qui s'adresse directement au lecteur et l'iclut dans le récit.

En guise de première stratégie décoloniale, j'ai choisi de sauvegarder l'oralité —plus près de l'identité de l'auteure— en utilisant les étapes suivantes : a) Réaliser un premier jet de la traduction à voix haute, b) Privilégier le *on* plutôt que le *nous*; c) Rédiger le récit de vie au passé composé et non au passé simple pour traduire une action ou un dialogue; d) Conserver un niveau de langue qui se situe entre le familier et le correct, tout près de l'oralité, de la voix de l'auteure; e) Conserver la présence du secwepemc dans le texte, ce qui se voit également directement lié à l'oralité et, comme nous le verrons, à l'intraduisibilité du texte.

La présence du secwepemc [séquawpemk] dans le texte original, bien que clairsemée, favorise également la sauvegarde de cette oralité originelle dans le texte de départ, qui sert d'enseignement aux plus jeunes générations. La présence du secwepemc [séquawpemk] se lie à la notion d'hétéroglossie, définie comme la présence de deux ou de plusieurs langues dans un texte, et par extension, dans sa traduction. Le terme a été proposé par Mikhaïl Bakhtine, qui, comme le traductologue Lawrence Venuti -- et plus près de nous, Rainier Grutman et Catherine Leclerc -- promeut la sauvegarde des diverses langues dans le dialogue. Il y a hybridation, non seulement en raison de la présence de langues diverses, mais de la représentation de plus d'un système-monde, l'imbrication de plusieurs langues-cultures.

La notion de « superposition des langues », comme l'entend Antoine Berman, recouvre aussi la définition de l'hétéroglossie. Ainsi, la superposition du secwepemc sur l'anglais dans le texte de Bev Sellars constitue un élément additionnel à considérer pour la traductrice puisque, comme l'écrit Antoine Berman : « la superposition des langues est menacée par la traduction. Ce rapport de tension et d'intégration existant dans l'original entre [...] la langue sous-jacente et la langue de surface, etc., tend à s'effacer » (Berman 1999, p. 66).

Une raison supplémentaire de favoriser une traduction sourcière, ainsi donc l'oralité, renvoie à la fidélité de la narratologie autochtone qui structure le récit. Selon Mareike Neuhaus : « Reading

Indigenous texts for relational word bundles may be sufficient for readers to recognize and acknowledge the basic structures of Indigenous narrative texts and thus to develop a deeper understanding of what they are reading. » (Neuhaus 2015, p. 100) Mais en quoi consistent exactement ces *word bundles* ou faisceaux de mots ? Plus spécifiquement, ils correspondent à des figures de style qui évoquent un changement dans le sens d'un mot et qui, toujours selon Neuhaus « carry a large bundle of meaning. Metaphor, synecdoche, and irony are different figures of speech [...] » (Neuhaus 2015, p. 101) Selon l'épistémologie autochtone, ces figures de style établissent le plan de la narration, en représentant la forme et font également partie du contenu.

Dans le cas de *They Called Me Number One*, on ressent l'omniprésence et la répétition de commentaires ironiques de la part de l'auteure, ce qui assure une cohérence et une continuité entre les différents chapitres. En effet, une caractéristique bien précise liée au récit de Bev Sellars renvoie à une utilisation remarquée et régulière de l'ironie dans son discours. En voici quelques exemples : « Now I see so many of our people in the communities or on the streets, and I know the “help” they received to get where they are. » (*TCNO*, p. 99), « I knew if they caught me, I would get the strap. I never did find out what the priest did during that part of mass. For all I know, he could have been dancing a jig. » (*TCNO*, pp. 45-46) et « Thankfully, our numbers were not tattooed on our skin. » (*TCNO*, p. 32) On ne peut non plus passer sous silence la présence de la synecdoque, qui illustre le caractère collectif du discours, notamment par l'utilisation de la première personne du pluriel pour raconter une histoire singulière et collective.

Comment alors déceler ces différentes présences et les recréer en traduction ? Neuhaus⁸ propose une lecture holophrastique, c'est-à-dire de lire l'autochtonie en étant informé des particularités linguistiques et des constructions narratologiques constitutives des langues autochtones (Neuhaus 2015, p. 9)⁹. Afin d'identifier la présence sous-jacente d'une langue autochtone, on peut penser à la tendance des auteures autochtones à s'exprimer avec une évidentialité (le procédé consistant à identifier ou à qualifier la source de ce qui est annoncé ou reporté par l'auteur) (Neuhaus 2015, p.

8 Dans son introduction à *The Decolonizing Poetics of Indigenous Literature*, elle définit *poetics* par l'art de lire la littérature autochtone.

9 Selon Neuhaus, il est possible de le faire, notamment, en repérant des caractéristiques morphologiques communes à la grande majorité des langues autochtones parlées sur le territoire canadien.

24), à utiliser de nombreuses figures de styles, dont la métonymie et la métaphore — et surtout l’ironie dans le cas de Bev Sellars— et à démontrer une habileté à raconter une histoire avec très peu de mots. Voici un exemple d’évidentialité tiré de *They Called Me Number One*, dont la présence devra impérativement demeurer dans la traduction française du récit :

« **She said** we couldn’t; the priest wanted us back by a certain day, and that’s all there was to it, **she said**. » (*TCNO*, p. 103).

« I asked her why she didn’t speak it now and **she said** angrily, “They whipped us when we spoke our language!” Once she and her sister, Annie, got to the Mission, **Gram said** they had to learn English quickly. Gram did not teach her children how to speak Carrier because she knew they would be attending the schools and she wanted to spare them the agony of being punished with the strap. » (*TCNO*, p. 44)

I was determined to go hunting with him. Annoyed, **he told me**, “Okay then, go get your coat!” **I said**, “No, you go get it.” I knew that if I got off the horse he would leave me. Muttering under his breath, he went and got my coat. “Here, put it on!” **he barked** when he came back. Even though I knew he was mad at me, I had a big smile on my face. Ray jumped on Loco and away we went. We went for about a mile or so behind the house and headed home. “Nothing around today,” **he said**. (*TCNO*, p. 18)

La présence accrue de propositions incises est notoire, surtout dans le premier exemple : il s’agit là d’une preuve bien tangible d’évidentialité dans le récit de Bev Sellars. De plus, dans son récit, comme il a été mentionné plus haut, on remarque une approche synecdotique (une partie pour le tout) de la narration, l’auteure-protagoniste-narratrice parlant souvent au nom d’une collectivité, en cohérence avec la conception même du récit de vie autochtone. Selon Neuhaus : « As such holophrases fully mirror Indigenous notions of kinship and community, which Cherokee scholar Jace Weaver has described as synecdochic (part to whole), in contrast to Euro-Western understandings of community, which are essentially metonymic (part to part). » (Neuhaus 2015, p. 29) Ce fait est remarqué à de nombreuses instances dans le texte, alors que l’auteure utilise le pronom « je » pour exprimer le « nous », comme il sera notamment traité en détail dans la section de cette thèse traitant de l’éthos collectif. Ainsi donc, grâce à ces derniers éléments, l’oralité est exprimée dans la narratologie autochtone.

Bev Sellars raconte donc sa version des événements survenus lors de sa fréquentation de la Mission Saint-Joseph. Elle y arrive en consultant ses anciens camarades de classe puisque de nombreux

détails lui échappent. Ces discussions mènent au ressouvenir d'épisodes souvent douloureux et parfois amusants, mais qui dissimulent les blessures profondes chez les anciens pensionnaires ainsi que chez toutes les communautés. En effet, des études et des rapports ont plus tard été rédigés sur les conséquences de l'éducation des enfants au pensionnat autochtone de ce territoire¹⁰. Pendant et après ces publications, le conseil a procédé à l'organisation de plusieurs ateliers de guérison (comme il a été mentionné dans le récit) pour enfin entreprendre le chemin de la libération des traumatismes chez ces enfants devenus adultes.

1.3 Contexte de traduction : œuvres autochtones canadiennes publiées en français

D'après mes recherches, le récit de Bev Sellars serait le premier récit de vie d'une femme autochtone — récit de pensionnats autochtones — publié par une maison d'édition du Canada anglais à être traduite en français. En fait, deux auteurs autochtones canadiens importants, Thomas King et Tomson Highway, sont les plus traduits, mais toute une jeune génération est désormais traduite, dont plusieurs femmes, comme en témoignent les traductions récentes de *Island of Decolonial Love*, de Leanna Betasamosake Simpson en *Cartographie de l'amour décolonial*, traduction de Natasha Kanapé Fontaine et Arianne Des Rochers, paru en 2018 chez Mémoire d'encrier, de même que les traductions de *Birdie*, de Tracy Lindbergh, par Catherine Ego et publiée sous le même titre chez Boréal (2019), et *The Marrow Thieves*, de Cherie Dimaline (2017), par Madeleine Stratford, parue aussi chez Boréal, sous le titre *Pilleurs de rêves* (2019). Parmi les essais récemment traduits vers le français, mentionnons les titres respectifs de Taiaiake Alfred, *Paix, droiture et pouvoir : un manifeste autochtone*, Wendake, Hannenorak, traduction de Caroline Pageau (2014), et de Glen Sean Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, traduction d'Arianne Des Rochers et Alex Gauthier, à Montréal, chez Lux en 2018, ainsi qu'un essai de Thomas King, *Histoire(s) et vérité(s) : Récits autochtones*, Montréal, XYZ, coll. « Théorie et littérature », traduction de *The Truth About Stories: A Native Narrative* par Rachel Martinez en 2015. (Jeannotte, Lamy & St-Amand 2018, p. 243)

10 Cariboo Tribal Council, « Faith Misplaced: Lasting Effects of Abuse in a First Nations Community », *Canadian Journal of Native Education*, vol. 18, no 2, 1991, p. 161-197; Christjohn, R. D. et Cariboo Tribal Council, *Impact of the Residential School*, Williams Lake (C.-B.), Cariboo Tribal Council, 1991.

Pour sa part, Thomas King, auteur canado-américain, a principalement été traduit en France. Son *Green Grass Running Water*, *L'herbe verte, l'eau vive* en français, a été traduit par H. Leroy et publié chez Albin Michel, ainsi que *Medicine River*, traduction de Hughes Leroy. Deux oeuvres de Thomas King ont été publiées en traduction au Québec : *L'Indien Malcommode*, un récit historique, traduit par Daniel Poliquin (prix du Gouverneur général pour cette traduction en 2014) et publié chez Boréal (2014) et *La femme tombée du ciel* (traduction française de *The Back of the Turtle* par Caroline Lavoie), publié chez Mémoire d'encrier en 2016. *We Are the Dreamers*, de Rita Joe, a été traduit par Sophie M. Lavoie, aussi chez Mémoire d'encrier, en 2016. De plus, quelques nouvelles qui constituent le recueil de *One Good Story That One*, ont été traduites dans le cadre de la maîtrise d'Anton Iorga (Université de Sherbrooke).

Lee Maracle est également une auteure autochtone de grande importance sur la scène littéraire et théorique du Canada anglais. Elle a d'ailleurs été traduite vers le français au cours des dernières années : *Le chant de corbeau*, publié chez Mémoire d'encrier en 2019, traduction française de *Ravensong*, par Joanie Demers, et « Oratoire : accéder à la théorie », traduction française de *Oratory: Coming to Theory* de Jean-Pierre Pelletier, publié dans *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone*, sous la direction de Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, publié en 2018, toujours chez Mémoire d'encrier. Céline Parent-Pomerleau a aussi terminé tout récemment, en 2019, son mémoire de maîtrise intitulé « Traductions d'œuvres de Lee Maracle : l'art de la parole stó:lo envisagé sous l'angle de la voix, du contexte et du genre littéraire », produit à l'Université de Sherbrooke.

Quant à Tomson Highway, mis à part son *Champion et Ooneemeetoo*, traduction française de *Kiss of the Fur Queen*, par Robert Dickson, la majorité de son œuvre traduite en français renvoie à sa production théâtrale. En fait, trois de ses pièces se trouvent maintenant en français, entre autres au Centre des auteurs dramatiques (CEAD), situé à Montréal : *Une truite pour Ernestine Shuswap*, traduction de *Ernestine Shuswap Gets Her Trout*, par André Brassard, et *The Rez Sisters*, traduit en français, *Les reines de la réserve*, par Jocelyne Beaulieu. Pour sa part, Jean-Marc Dalpé a traduit *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing*. Cette version française de la pièce *Dry Lips devrait déménager à Kapuskasing* a été publiée aux Éditions Prise de parole en 2009. Une autre pièce de théâtre, écrite par Dennis Darrell, cette fois-ci, *Contes d'un Indien urbain* a été traduite par Olivier

Choinière (original : *Tales of an Urban Indian*); cette pièce produite par la Compagnie Ondinnok, en 2005, est aussi disponible au CEAD.¹¹

1.4 Contexte des pensionnats autochtones

1.4.1 Contexte général

Les pensionnats autochtones du Canada ont débuté leurs activités vers la fin du XIX^e siècle (le rapport annuel gouvernemental a répertorié deux pensionnats en service au Canada en 1870) pour les terminer en 1971, date de l'abrogation de la loi sur les pensionnats. Cependant, l'activité des pensionnats s'est prolongée jusqu'en 1996¹². À l'époque *l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Indiens* de 1869 a été intégré dans la *Loi sur les Indiens* de 1876 : il s'agissait d'une première disposition éducative concernant les Autochtones du pays.¹³ Le projet a été rapidement et généreusement financé par le gouvernement canadien, puisqu'on comptait déjà dix-neuf pensionnats en 1880. Donc, pendant presque 120 ans, les pensionnats pour Autochtones ont constitué des agents transformateurs (voire destructeurs) de l'identité autochtone du pays. Des excuses officielles ont été prononcées en juin 2008 par le premier ministre de l'époque, Stephen Harper, aux anciens élèves des pensionnats catholiques pour Autochtones, preuve que les Allochtones ont fini par reconnaître, du moins en partie, les torts causés aux nations et peuples autochtones du pays, qu'ils soient francophones ou anglophones.¹⁴¹⁵

11 Voir l'*Annexe III* pour davantage de publications sur la traduction de la littérature autochtone.

12 LATRAVERSE, Emmanuelle (2015). « Pensionnats autochtones : un génocide culturel, dit la Commission de vérité et de réconciliation », *Radio-Canada.ca*, [En ligne], 2 juin 2015, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/politique/2015/06/02/005-pensionnats-autochtones-genocide-culturel-selon-commission-verite-reconciliation.shtml> (Page consultée le 27 août 2016).

13 Source : Commission de vérité et de réconciliation du Canada, 2015, volume 1, p. 169.

14 Voir l'*Annexe IV* pour davantage d'information sur les publications universitaires ou essais au sujet de la situation des pensionnats autochtones.

15 Voir l'*Annexe V* pour des publications diverses sur la situation des pensionnats autochtones au Canada.

1.4.2 Traumatismes d'enfance multigénérationnels

Dans le récit de Bev Sellars, il est question de trois générations : celle de sa grand-mère, Sarah Baptiste, de sa mère Evelyn (Sam) Sellars, et sa génération à elle, Bev. Cet aspect multigénérationnel du traumatisme vécu par des enfants est d'ailleurs ce qu'il y a de plus dévastateur dans toute cette tragédie. Il s'agit en fait d'une blessure collective qui peut être exprimée par le biais d'une pluralité de voix singulières, ce qui justement est le cas dans le récit de Bev Sellars. En effet, tout comme d'autres récits de vie, *They Called Me Number One* est raconté principalement à la première personne, mais l'auteure passe naturellement au « nous » sans avertissement. Cette forme d'expression est tout à fait commune chez les Autochtones, qui favorisent une vision inclusive, communautaire, plutôt qu'individualiste.

Bev Sellars a décidé de livrer son expérience au grand public afin de dénoncer la violence que ses camarades de classe et elle ont subie dans les pensionnats autochtones. Implicitement, son récit dépeint l'histoire de la grande majorité des membres des Premières Nations canadiennes qui ont fréquenté les pensionnats catholiques. Le récit relate donc son expérience, mais devient bientôt exemplaire de la maltraitance collective. Par contre, l'auteure parle de la maltraitance des autres, mais toujours depuis son point de vue.

À la Mission Saint-Joseph et ailleurs dans la société, la maltraitance s'est manifestée sous toutes formes, que ce soit physique, psychologique ou même spirituelle, et Bev Sellars en fait mention dans son récit par des exemples de situations malencontreuses qui ont eu des répercussions à long terme chez les victimes, et ce, même des années après l'événement. En guise d'exemple de traumatisme physique intergénérationnel, si on peut le qualifier ainsi, Bev Sellars raconte :

Même une fois adulte, je réagis lorsque je vois un bébé marcher à quatre pattes ou quelqu'un s'agenouiller : j'ai mal aux genoux juste à les regarder. Tout au long de sa vie, Gram a eu de la difficulté à s'agenouiller. Elle s'est toujours demandé si c'était parce que nos genoux s'étaient fragilisés en raison de toutes ces prières et du temps passé à genoux. Je me le demande aussi. » (ma traduction; *TCNO*, p. 44)

Ces maux physiques chroniques subis par plusieurs générations témoignent des rituels chrétiens ainsi que des punitions corporelles imposées aux enfants autochtones. Le fait que ces blessures physiques soient ressenties tout au long d'une vie témoigne de leur importance et de leur gravité, tant sur le plan physique que psychologique. On ne peut non plus passer sous silence toutes les agressions sexuelles commises envers les enfants et dont les autorités religieuses ont été accusées. Bien évidemment, ces blessures physiques causeront à leur tour des traumatismes physiques et psychologiques multigénérationnels, collectifs, personnels assurément destructeurs.

Les blessures intergénérationnelles ont eu une incidence psychologique à plusieurs niveaux du tissu social et collectif des différentes communautés autochtones, d'où provenaient les enfants ayant fréquenté la Mission Saint-Joseph. Comme le raconte l'extrait suivant, des blessures profondes ont été infligées non seulement entre les quatre murs du pensionnat, mais aussi par l'entremise d'un discours oppresseur prononcé sur les ondes des médias administrés par les Nations d'établissement, notamment, ce qui eut pour conséquence de favoriser ce type de propagande raciste sur le territoire canadien, ainsi que le montre ce passage :

Tous les messages véhiculés autour de moi à la Mission me disaient que j'étais inférieure aux Blancs et les messages reçus de ma famille me disaient la même chose. Ma grand-mère avait fréquenté l'école pendant 9 ans et on lui avait lavé le cerveau jusqu'à ce qu'elle se voie elle aussi inférieure aux Blancs, message qu'elle m'a relayé de diverses manières. Quelques-uns de mes oncles et de mes frères qui ont fréquenté les pensionnats ont aussi relayé ce message. La société blanche me véhiculait le même message par ses mots à la radio, par ses actions au quotidien et par l'entremise de la télé et du cinéma. Les pensionnats et les autres agences créées pour s'occuper des Autochtones véhiculaient aussi ce message. Tout dans la société me disait que je n'étais pas assez bien parce que j'étais une Indienne. (ma traduction; *TCNO*, p. 83)

La dissémination de cette propagande, concrétisée par des humiliations quotidiennes, est responsable du manque d'estime ressenti par les membres des communautés autochtones, à qui on interdisait d'exprimer leur identité culturelle. Et il en était de même pour de nombreuses autres sphères sociales hors réserves, dont la culture des médias qui, pendant des décennies, a transmis une image réductrice de leurs Nations, lourde de conséquences. Ce discours réducteur a interdit

l'épanouissement et le pouvoir de manifestation des personnes issues de communautés autochtones, porteuses d'un énorme potentiel.

1.4.3 Musèlement de la voix autochtone

Le droit fondamental d'expression a été nié aux individus appartenant à toutes les constituantes de la culture autochtone. Je pense ici aux enfants, bien sûr, mais aussi tout particulièrement aux parents qui ne pouvaient dire mot alors que leurs enfants étaient emmenés au pensionnat. Les prêtres passaient dans les villages et arrachaient les enfants à leurs parents. Les adultes étaient muselés; ils ne pouvaient résister sous peine d'emprisonnement. Le plus tragique dans cette histoire est que les parents connaissaient le sort que le pensionnat réservait à leurs descendants. La plupart d'entre eux étaient conscients de la maltraitance infligée aux enfants autochtones.

Les parents se sont tus et leurs enfants devaient en faire autant au pensionnat : impossibilité de parler leur langue maternelle, d'exprimer leur pensée ou leur opinion, de se plaindre, de répondre, d'argumenter ou de dénoncer. Ils ont appris qu'en tant qu'Autochtones, leur voix ne leur causait que des problèmes : « As Natives, we were all well programmed not to complain. We knew any complaints would have fallen on deaf ears. We were powerless. » (Sellars 2013, p. 121)

Il y avait aussi des tensions entre les victimes autochtones. Si l'un parlait ou osait dénoncer la maltraitance, l'autre l'interrogeait sur son degré de souffrance. Leur accusation était-elle légitime, valait-elle le coup de l'exprimer en public ? La comparaison des souffrances les rend-elle plus tolérables ou les justifiait-elle davantage ? Quoi qu'il en soit, la honte de raconter ou de dénoncer ces atrocités fait aussi partie de ce qu'on pourrait nommer le « musèlement » de la voix autochtone. Le musèlement nourrit la peur et les tabous émergeant au sein même des collectivités.

Dans son récit, Bev Sellars mentionne sa crainte de s'exprimer après avoir fréquenté le pensionnat, ce qui se manifeste particulièrement devant public et lorsqu'il est question de parler de ses émotions ce qui n'était pas nécessairement le cas des Autochtones qui avaient pu éviter cette expérience, grâce à des circonstances extraordinaires, comme celles dont a bénéficié le chef Bill Wilson :

Ma famille m'a appris à être fier de moi, à me tenir debout et à regarder les gens dans les yeux quand je leur parle. Pendant ce temps, presque tous les Indiens de mon âge ou plus âgés s'exprimaient avec timidité, nervosité et une attitude de soumission; je me demandais d'où ça venait. La réponse est maintenant évidente et plus clairement définie par l'écriture courageuse de la cheffe Bev Sellars. (ma traduction; *TCNO*, p. x)

À la Mission Saint-Joseph, une interdiction de parler ou de dénoncer régnait aussi parmi les enfants. Il était absolument proscrit de livrer les autres ou de démontrer quelques différences sous peine d'intimidation. Si un enfant dérogeait à la règle, ou se démarquait d'une quelconque manière, les autres utilisaient leur voix pour l'insulter. Bev Sellars se souvient d'avoir été intimidée parce qu'elle est Métisse. « Les enfants peuvent être méchants même dans les meilleures conditions, mais lorsqu'un climat négatif règne 95 % du temps, ceux-ci peuvent devenir carrément cruels pour nourrir ces émotions négatives qui les habitent. » (ma traduction; *TCNO*, p. 49)

De plus, les pensionnaires ne pouvaient parler leur langue autochtone bien vivante, et pourtant devaient réciter leurs prières en une langue morte, le latin. En effet, les autorités religieuses permettaient aux enfants de faire entendre leurs voix à l'église, mais dans le seul but de participer au rituel. C'est-à-dire qu'ils n'avaient le droit que de répéter les paroles séculaires de l'Église. Si parler était possible en public, c'était pour s'endoctriner.

Fait intéressant, les jeunes étaient dans l'obligation de se confesser régulièrement au prêtre. Dans ce contexte particulier, ils pouvaient s'exprimer avec plus de liberté parce qu'ils devaient révéler leurs fautes, réelles ou non. Bev Sellars avoue que la plupart s'inventaient des péchés. Et quelques-uns en profitaient pour laisser aller leur imagination et racontaient des histoires abracadabrantes : la tradition orale, l'acte de raconter se manifestait surnoisement et ironiquement en situation de confession. Un acte de résistance probablement souvent inconscient mais d'un pouvoir incomparable était performé par ces enfants, de manière naïve, mais culturelle à la fois. Cette situation ironique est ici commentée par Sellars : « Je pense que le sens de l'humour des Autochtones est une autre façon de survivre. », affirme-t-elle. (ma traduction; *TCNO*, p. 80) En effet, la réputation des Autochtones quant à l'humour est connue.

La relation entre les enfants autochtones et leurs parents était également soumise à une situation de musèlement. Les autorités religieuses imposaient leur présence et leur pouvoir parmi les différents partis, leur but étant de procéder à l'effritement des liens d'appartenance chez les enfants et d'instaurer la peur chez les parents, notamment de représailles judiciaires. Bev Sellars témoigne d'une scène qui satisfait l'imagination du lecteur : on voit bien le prêtre assis entre les enfants et les parents, le dos bien droit, l'air strict, voire réprobateur.

J'étais tellement heureuse quand les sœurs sont venues me chercher en me disant que mes grands-parents étaient venus me voir. Mike, Bobby et moi avons été amenés au parloir. Gram et Xp'e7e étaient assis d'un côté de la pièce et nous de l'autre. Un prêtre était assis entre nous pour « superviser » notre visite. On ne pouvait pas échanger librement avec nos grands-parents comme à la maison. On avait peur de faire ou de dire quelque chose de mal vu en présence d'une figure d'autorité, alors on était tranquillement assis sur nos chaises. C'était le prêtre qui parlait le plus. Gram et Xp'e7e ne sont pas restés longtemps. Ils ont probablement aussi senti la tension qui régnait pendant la visite. (ma traduction; *TCNO*, p. 67)

Bev Sellars poursuit son récit en dénonçant aussi le fait que les lettres des pensionnaires étaient interceptées et souvent même falsifiées par les autorités religieuses à la Mission Saint-Joseph, souvent à titre de preuves officielles : « Les visites étaient censurées, ainsi que les lettres. » (ma traduction; *TCNO*, p. 67). On voulait créer l'impression que les enfants étaient heureux de fréquenter le pensionnat et qu'ils y avaient trouvé une vie meilleure.

1.4.4 Conséquences des traumatismes sur la population autochtone canadienne

Bien qu'il s'agisse du récit de son histoire personnelle, au fil de son récit, Bev Sellars établit des relations directes entre la maltraitance des enfants des Premières Nations et métis du Canada et les problèmes personnels, familiaux et sociaux que les Autochtones combattent aujourd'hui. En ce sens, elle met en lumière une des causes principales du désarroi présent chez la majorité des communautés autochtones du pays, et en illustre les conséquences psychologiques, sociales, économiques, culturelles et même spirituelles dans son récit. Un sentiment d'impuissance a donné naissance à un sentiment de culpabilité insoutenable, notamment, chez les parents.

1.5 Questions et enjeux reliés à la (ré)appropriation de la voix autochtone

1.5.1 Droit de parler au nom des Autochtones

La question de l'appropriation de la voix de l'auteure par la traductrice est brûlante d'actualité, d'autant plus lorsqu'il s'agit de littérature autochtone. Dans le cadre de cette thèse, la question reste d'autant plus pertinente. Ai-je le *droit* d'utiliser ma voix pour exprimer la voix d'une autochtone et, par extension, celle de tous les autres enfants qui ont partagé son expérience ?

Au départ, je dois mentionner avoir obtenu la permission de Bev Sellars de traduire son texte : je l'ai rencontrée et elle a même proposé que je traduise *The Price Paid*, 2016, sa plus récente publication. Sa rédaction a été motivée par le besoin d'informer les différents acteurs allochtones présents aux tables de négociations à la signature de traités. Ce livre vise en fait à donner une perspective historique du point de vue de l'Autochtone sur les différents traités et sur les revendications et droits territoriaux autochtones.¹⁶ Les questions de légitimité, dont on discutera au cours de cette thèse, pourraient être en partie résolues grâce à l'identification de l'éthos de la traductrice à celui de l'auteure, ce qui sera également discuté en détail dans les sections ultérieures (voir section 2.2 *Contextualisation de la voix*).

Afin de mettre en contexte certaines recherches effectuées sur l'aspect épistémologique et identitaire relativement au traducteur, mentionnons Gideon Toury (1995), dans le chapitre « The Making of a 'native' translator, » de son *Descriptive Translation Studies and Beyond*, qui fait la description des compétences et des caractéristiques possibles ou souhaitées chez le traducteur ou la traductrice. Entre autres, il y discute de l'âge, du bilinguisme, de l'environnement, de l'expérience du traducteur et de sa formation, sans pour autant mentionner le savoir culturel nécessaire afin de pouvoir procéder à une traduction. Dans cet ouvrage, Toury ne fait aucune mention d'un processus d'identification du traducteur à l'auteur ou à l'auteure et à sa culture (la culture de départ).

¹⁶ Source : <https://talonbooks.com/books/price-paid> (Page consultée le 2 novembre 2019).

À la section 4.4 *Pertinence de l'exercice autoréflexif en traduction* de cette thèse, certaines étapes d'une autoréflexion chez le traducteur seront proposées à titre indicatif afin de mieux entreprendre le travail de traduction et de recherche en situation de déséquilibre politique, en raison des effets à long terme du colonialisme. S'en suivra un questionnement quant à l'autorisation pour un Allochtone de traduire un texte autochtone, ce qui se trouvera au centre de la marche à suivre.

Parallèlement aux discussions actuellement en cours par rapport à la légitimité chez les universitaires allochtones de procéder à la critique littéraire d'un texte autochtone, celle accordée implicitement au traducteur peut également être parfois problématique. Dans « Decolonizing Comparison, Toward a Trans-Indigenous Literary Studies », Chadwick Allen traite de la tendance chez les théoriciens et auteurs autochtones de privilégier une approche qui soit trans-autochtone, ou *trans-indigenous*, et ce, sur un plan mondial. Cette vision plus globale s'oppose à des études qui n'impliquent qu'une communauté en particulier, ce qui tend à les restreindre à des éléments qui soient plus ou peut-être même trop spécifiques. L'approche trans-autochtone vise plutôt à unifier les différentes communautés autochtones par la mise en valeur de leurs points communs dans le but de promouvoir une certaine unicité. Pour ce faire, la notion de la position culturelle chez le chercheur et la chercheuse y est traitée de façon plutôt implicite, mais très claire lorsque l'auteure recommande de penser autrement, de se distancier de la structure universitaire actuelle.

Ainsi donc, comme le chercheur ou la chercheuse universitaire, le sujet traduisant, issu d'une formation universitaire, et oeuvrant pour la majorité dans ce type d'établissement, se trouve dans la même position. Selon moi, la question en revient plutôt à la positionnalité et à l'épistémologie : le traducteur peut bien procéder à la traduction d'un texte autochtone en se positionnant officiellement devant le texte à traduire, puisqu'aborder la question d'un point de vue épistémologique place en second plan les interrogations et doutes reliés au pouvoir ou à l'appartenance raciale. La traductrice, en faisant remarquer sa présence par son nom en couverture, ou encore en expliquant sa position dans une préface, distingue bien sa voix de celle de l'auteure, tout en adoptant son éthos. En fait, il n'est pas question de convaincre le lectorat ou les pairs de la légitimité du traducteur, mais bien de démontrer comment son savoir et la représentation qu'il en fait sont construits, et si sa positionnalité influence la soi-disant neutralité envers le texte. À titre d'exemple, la traductrice pourrait malheureusement ne pas repérer les subtilités et les sous-

entendus très certainement présents dans le texte de départ et difficilement identifiables par le « non-Autochtone », habitant ou n'ayant jamais habité le même territoire que Bev Sellars, dans le cas précis de la traduction de *They Called Me Number One*.

La traduction du territoire est un aspect fondamental de la définition de la traduction culturelle, élaborée plus en détail dans *The Location of Culture*, d'Homi K. Bhabha (1994). Bhabha suggère une définition de la traduction culturelle dont la tâche consisterait à illustrer une réflexivité territoriale et à la mettre en relation avec l'Autre. Mais qu'en est-il de cette réflexivité territoriale lorsque nous traitons de la littérature autochtone ? Doit-elle être repensée puisque traditionnellement l'Autochtone s'identifie au caractère sacré du territoire et qu'il ou elle habite actuellement une variété de territoires, ruraux et urbains ? Le danger ici réside dans l'essentialisation de cette identification autochtone au territoire. Il vaut mieux, comme critique littéraire, éviter toute généralisation et discuter plutôt de ce qui est propre à l'auteure en question, à Bev Sellars dans notre cas et à certains de ces camarades de classe.

En fait, il faudrait plutôt analyser le discours de l'auteure sous l'angle de la rupture entre l'identité autochtone et le territoire, puisque les récits de pensionnat racontent des histoires de déracinement plutôt que de plénitude en ce qui a trait au mode de vie traditionnel. En fait, ces enfants ne peuvent vivre leur vie d'Autochtone. Nous sommes donc témoins d'une rupture avec l'éthos traditionnel. Dans ce cas précis, il y a peut-être lieu de faire une généralisation, surtout dans le cas des pensionnats autochtones, quant au déracinement des enfants, à la perte de leur territoire traditionnel, avec les conséquences culturelles entraînées.

Dans *They Called Me Number One*, lorsque Bev Sellars commente le mode de vie autochtone relatif à sa communauté, elle le fait sous le signe de l'absence, en se remémorant sa vie avant de commencer à fréquenter le pensionnat. À cet endroit, désormais, ses camarades de classe et elle n'ont plus le droit de parler leur langue dominante (autochtone pour certains), d'avoir recours au savoir ancestral, de démontrer leur identité par quelques objets ou signes que ce soit. Pour pallier cette rupture culturelle, on fait plutôt le récit du quotidien, de l'heure du lever, du coucher, de la nourriture ingérée : à défaut de nature, le corps devient en quelque sorte le territoire.

Cependant, la tradition veut que pour les Autochtones, chaque montagne, chaque lac fasse partie de l'identité de l'individu. Cet aspect, joint à l'oralité, est précisément ce qui correspond à l'intraduisibilité des textes autochtones, et qui correspond à une différence culturelle et à une impossibilité d'assimilation complète des Premières Nations à la population générale (Bowers 2012). En effet, comment traduire l'identité ou la voix de l'auteure de manière fidèle si celle-ci n'est plus sur le territoire qui l'a vue grandir ou si le traducteur ne se trouve pas sur les lieux du récit original ? Comment alors rendre de manière fidèle la voix d'une auteure d'un récit de vie si chaque arbre, chaque rocher, chaque rivière forme son identité ? Comment la connaître et la comprendre ? L'intraduisibilité et la résistance autochtone puisent leur source à même le territoire, qui est, pour sa part, exprimé dans l'oralité. Le traducteur ou la traductrice n'est pas cet arbre, ce rocher, cette rivière. Cette réalité est d'autant plus observable s'il ou elle n'a jamais mis les pieds sur le territoire de l'auteure, et si l'acte traductif ne s'effectue pas sur le territoire en question. En l'occurrence, il est primordial de mentionner que cette réalité rejoint indéniablement la perspective de Bev Sellars, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour celle de tous les Autochtones. À vrai dire, l'essentialisation est à éviter ici, mais il n'en reste pas moins que, traditionnellement, les Autochtones ont toujours entretenu une relation sacrée avec leur territoire.

Dans le cadre de la méthodologie de traduction décoloniale / autochtoniste que j'ai élaborée, bien spécifiquement pour la traduction de *They Called Me Number One*, je constate qu'il serait avantageux pour le traducteur ou la traductrice de visiter et d'explorer les lieux où se sont déroulés les événements racontés dans le récit, afin d'être en mesure non seulement de mieux rendre certaines descriptions, par exemple, mais aussi de mieux saisir l'identité personnelle et culturelle de l'auteure traduite.¹⁷ Qui sait ? Pourrait-on, aussi, ressentir le sacré du territoire bien que celui-ci ait quelque peu changé avec le temps ? Bien évidemment, il n'est pas donné à tous de réunir les conditions pour effectuer le voyage vers le ou les territoires où se déroule l'action du récit, étant donné les contraintes de la vie moderne, bien que cette mobilité du traducteur ou de la traductrice puisse pallier l'intraduisibilité de la relation identitaire de l'Autochtone avec le territoire. Notons

17 La visite des lieux peut d'ailleurs être conseillée pour toutes traductions littéraires. Il n'est par contre souvent pas réaliste de faire ce type de voyage pour les traducteurs et traductrices étant donnée une rémunération souvent peu suffisante et des délais de production trop courts.

toutefois qu'imaginer le territoire pourrait aider le traducteur à se situer, dans les cas où un déplacement serait impossible.

Ce qu'il y a de plus fascinant, c'est que les mêmes réflexions ont été faites par rapport à la conjoncture du territoire et des autres éléments constitutifs de l'identité, d'un point de vue linguistique, et ce, dans un autre lieu et une autre époque. Mikhaïl Bakhtine avait pensé l'éphémère du message relativement au territoire, mais d'un point de vue linguistique. En effet, il aborde le temps et le lieu de l'énonciation comme ayant une sémantique différente lorsque l'énonciation a lieu sur un territoire autre ou de manière subséquente. Cette remarque renvoie également à l'intraduisibilité de l'énonciation éphémère et unique.¹⁸

1.5.2 Incompétence intraculturelle : rationalité monoculturelle chez les Allochtones

Encore faut-il que la personne, la traductrice, soit consciente de son niveau d'incompétence culturelle pour percevoir l'intraduisibilité du territoire, notamment. Pour les personnes issues de nations d'établissement, leur réputation d'ethnocentristes ne s'est pas forgée sur des propos populaires ou spéculatifs mais bien parfois sur des propos théoriques, parfois littéraires et anthropologiques. En effet, il serait pertinent d'intégrer des termes tels *équité* et *relationalité* à certains discours coloniaux, puisque :

Nous, les Allochtones, sommes persuadés que nous avons toujours raison, que notre domination sur le monde est le signe de la justesse de nos pensées et de nos actions. Cette voyance est encodée dans notre culture, enracinée dans nos inconscients. Or, nous ne savons pas écouter. Nous condamnons au silence tous ceux et celles qui sont différents de nous et nous parlons à leur place en faisant semblant de les entendre. (Deni Ellis Béchar, dans Béchar et Fontaine 2016, p. 12)

Cette même observation généralisée, qui définit en quelque sorte une des facettes de la mentalité coloniale, a été théorisée par Barbara Godard. Elle décrit la rationalité monoculturelle comme étant

¹⁸ 'At any given time, in any given place, there will be a set of conditions-social, historical, meteorological, physiological that will insure that a word uttered in that place and at that time will have a meaning different than it would have under any other conditions; all utterances are heteroglot in that they are functions of a matrix of forces practically impossible to recoup, and therefore impossible to resolve'. (Bakhtine 1981, p. 428)

une faille, « to be a problem in intracultural competence » (Godard 1997, p. 62), une incompétence, un manque de vision et d'évolution chez la culture dominante, et non pas une force ou une manifestation du pouvoir, comme certains pourraient le percevoir.

Pour pallier cette lacune, l'acte traductif et la publication de récits autochtones féminins donneraient la possibilité à l'auteure et à la traductrice ou au traducteur hypothétique de bénéficier d'une expérience émancipatrice. L'auteure, par la libération des traumas grâce à l'acte d'écriture, et la traductrice, par cet exercice de métacognition, de positionnement sur l'axe de pouvoir (dé)colonial.

Les propos suivants tenus par le chef Bill Wilson rappellent, en quelque sorte, le sentiment de supériorité trop souvent à l'origine de guerres ou de conflits culturels, internationaux et mondiaux, à grande petite, moyenne et grande échelle.

Dans ce livre, la cheffe Bev Sellars met en lumière l'une des périodes les plus sombres de l'histoire du Canada. En mon sens, les pensionnats ont été une terrible violation des droits de la personne, comparable à l'Holocauste, **et fondée sur la supposition tout aussi ridicule qu'un groupe ethnique et sa société sont supérieurs à tous les autres.** Cette mentalité aberrante est à la base des politiques du ministère des Affaires indiennes du Canada et aucune stupidité n'a jamais été exprimée de manière aussi flagrante que dans le cloaque des pensionnats, où des violences psychologiques, physiques et sexuelles ont été infligées. (ma traduction; *TCNO*, p. ix)

1.5.3 Relation de pouvoir entre les différentes «solitudes» : mise en contexte de la polyglossie canadienne

L'identité, ici, est directement liée à la culture et à la tradition. Les Autochtones tiennent à leurs traditions, lesquelles ont été supprimées depuis l'arrivée des Blancs sur le présent territoire canadien, et plus largement sur l'étendue du continent américain. Sans vouloir généraliser, il y a eu et il y a toujours un vouloir collectif, par les Blancs, d'oublier l'oppression et l'acculturation des Premières Nations, et ce, dans divers secteurs de notre société contemporaine, comme Diana Brydon le montre :

[...] in the rhetoric through which the media manage difference; in the way key public choices are posed; in the ways knowledge is conceived, produced and exchanged and research is conducted; and in the way citizenship is understood and practiced. (Brydon 2003, p. 56)

Ce déni pratiqué par la société est à mettre en relation avec le désir d'oublier et d'effacer des mémoires la violence et l'injustice sociales que les Blancs ont causées et continuent de causer aux différentes Nations autochtones. Le seul fait de ne pas inclure ou d'expulser les peuples autochtones de la plupart des discussions, analyses littéraires et théories de la littérature (les analyses ne sont souvent pas *indigénéisées*) n'en sont que quelques exemples. Il y a plus que les célèbres « two solitudes ». Il y aurait lieu d'en inclure une troisième, pour ainsi reconnaître l'existence des Autochtones comme peuples fondateurs du Canada.¹⁹

Relativement à notre recherche, le portrait littéraire canadien affiche un pouvoir central anglophone, en relation de polyglossie - « The simultaneous presence of two or more national languages interacting within a single cultural system. » (Bakhtine 1981, p. 431) - avec le français, dans cette nation officiellement bilingue (mais officieusement polyglotte). Cependant, la réalité linguistique canadienne, parfois représentée par une « double hélice » (Sugars 1997; ma traduction), n'est ni équivalente ni égalitaire. L'ajout de quelques « hélices » serait-il fondamental à cette structure binaire afin de reconnaître la réalité polyglotte du pays et l'existence des langues autochtones, en les illustrant comme partie intégrante de ce paradigme ? Quoi qu'il en soit, même si le français, langue de nation d'établissement, est reconnu comme langue officielle, le contexte linguistique canadien se voit de manière générale en situation d'hétéroglossie plutôt que de polyglossie, étant donnée l'inégalité indéniable entre l'usage de l'anglais et du français chez la population canadienne, tant par sa fréquence que par son importance.

En ce qui a trait aux langues autochtones, selon des données tirées du recensement de 2016 et publiées en 2017, on porte au nombre de 60 le nombre de langues autochtones parlées au Canada, regroupées parmi 12 grandes familles de langues associées aux Inuits, aux 10 Premières Nations et aux Métis. Parmi ces groupes, 229 000 personnes parlent une langue autochtone à la maison

19 Michael Greenstein élabore sur la « Third Solitude » dans son ouvrage publié en 1989, mais en faisant référence à la communauté juive canadienne.

(langue maternelle ou secondaire). (Walker 2017, p. 2) Dans le cas des langues salishennes²⁰, pour faire un lien très direct avec l'œuvre étudiée, 5620 personnes les parlent toujours au sein de leur foyer et, de manière plus précise, 1290 personnes s'expriment toujours en secwepemc à la maison, la langue maternelle du grand-père de Bev Sellars.

Pour sa part, le porteur, langue maternelle de Sarah Baptiste, la grand-mère de Bev Sellars, fait partie de la famille des langues dénées, probablement issues des langues iennisseïennes de Sibérie (Rice 2008), et qui sont maintenant parlées par 13 005 personnes au Canada. Le porteur est aussi appelé le dakelh ou le carrier et s'entend principalement dans le territoire subarctique de la Colombie-Britannique. (Rice 2008)

1.5.4 Médiation de la voix dans le processus de publication

Dans le cas d'une publication, ces réflexions sur les relations de pouvoir, de polyglossie, entre les langues parlées au Canada sont d'importance majeure lorsqu'il est question de traduction, puisque le système littéraire anglophone (et francophone dans notre cas) détermine les standards de publication et les normes linguistiques. Une question serait : dans le cas d'une traduction décoloniale / autochtoniste, serait-il acceptable de publier un texte d'arrivée révélant des traces évidentes d'oralité ou si ce niveau de langue familier / correct ne pouvait satisfaire les exigences de publications d'une presse universitaire, par exemple ? Les traducteurs devraient-ils, dans ce cas, s'adresser à une maison de publication comme Mémoire d'encrier, afin de rendre possible la dissémination d'une histoire racontée, et non exprimée de manière érudite ? Sommes-nous assez flexibles pour modifier les critères d'excellence d'une traduction / publication et ainsi traduire l'oralité autochtone dans un français plus familier ?

Dans la cas d'une publication, une comparaison des textes de Bev Sellars, avant et après révision linguistique, pourrait fournir des données afin d'analyser l'ampleur des modifications apportées au texte, alors qu'un rédacteur ou une rédactrice, souvent issu d'une nation d'établissement, travaille

20 BARBEAU, Bernard (2019). « Le point sur la situation linguistique des Autochtones au pays », *Radio-Canada : Société*, [En ligne], le 31 mars 2019, <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1157366/carte-langues-autochtones-premieres-nations-inuits-metis> (Page consultée le 3 avril 2019).

dans le but de rendre l'écrit conforme aux exigences de publication établies par les maisons d'édition dites traditionnelles ou renommées au Canada. Le rédacteur s'est-il permis de retrancher des éléments idiosyncrasiques présents dans les premiers jets de Bev Sellars, des textes écrits à la main, où un discours oral avec des particularités bien personnelles à l'auteure devait nécessairement transparaître ? Une étude plus poussée des modifications textuelles effectuées au cours du processus de révision linguistique, puis de publication, avec un corpus de récits de vie autochtones plus costaud que les seuls écrits de Bev Sellars, permettrait de dénoncer ces pratiques linguistiques peu orthodoxes, qui imposent une voix coloniale à une voix autochtone exprimant une résistance discursive. Donnons l'exemple cité dans *Parler en Amérique; oralité, colonialisme, territoire*, de Dalie Giroux, paru tout récemment (2019), où il est question de la traduction de textes autochtones en provenance du Groenland, rédigés en langue esquimo-aléoute, qui ont tout d'abord été traduits en Europe en ces langues coloniales que sont le danois et le français hexagonal pour enfin parvenir à Montréal. Giroux pose la question suivante : « N'y aurait-on pas trouvé plus d'échos, et plus rapidement, sous la plume de traducteurs autochtones du Québec ? » (Giroux 2019, p. 75). Davantage de recherches pourraient également établir que l'intervention d'un ou d'une réviseure autochtone assurerait une plus grande fidélité à la voix autochtone teintée d'oralité, exprimée dans le texte original.

À cet effet, l'excellent ouvrage de Gregory Younging, *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous People*, publié en 2018, offre des recommandations sur la manière de faire référence aux Premières Nations dans le Canada, et ce, de manière générale. L'auteur y propose des recommandations comme au chapitre 7, *Specific Editorial Issues*, telles l'emploi de la majuscule pour nommer certains concepts autochtones dont *Protocols*, *Indigenous Voice*, *Elder* et *First Nations*, une pratique qui est remarquée notamment par la graphie de Premières Nations en français. Younging continue sa discussion avec des thématiques comme *Indigenous words in the English language*, *Métis-specific editing issues*, *Pan-Indigenous terms* et *Translating Indigenous works*, où il ne traite que de la traduction de l'anglais vers les langues autochtones. Enfin, il va sans dire que cet ouvrage confirme l'importance de la collaboration auctoriale entre les traductrices allochtones, les maisons d'édition autochtones et les réviseurs autochtones :

Many Canadian publishers have a sense that they're not editing work by and about Indigenous Peoples as well as they could. For the most part, they want to do it right, but often they don't know how to do it right. Part of the solution is to develop and train more Indigenous editors and publishers, so they can work in publishing. (Younging 2018, p. 3)

On recommande également des marches à suivre facilitant la création de maisons d'édition autochtones et la formation d'éditeurs et de réviseurs autochtones afin de partager l'autorité des publications et des recherches entre traductrice, universitaires et Autochtones, notamment. Ces ressources permettront également de déterminer si les styles exigés par le marché éditorial vont à l'encontre des styles autochtones, qui devront être privilégiés en cas de doute (Younging 2018, p. 99).

1.6 Publications sur la traduction de la littérature autochtone

À l'extérieur du Canada, parallèlement aux commentaires de Maggie Ann Bowers (2012) sur l'intraduisibilité du territoire et de l'oralité chez les Autochtones, les États-Unis démontrent un grand intérêt pour la traduction vers le français des mémoires du grand Chef Geronimo²¹. Plus récemment en 2009, du côté de l'Angleterre, Kathryn Batchelor a publié « Decolonizing Translation: Francophone African Novels in English Translation » afin de partager ses études sur la traduction décoloniale de la littérature produite en Afrique francophone, où le français parlé et écrit propose un sens sous-jacent de par la présence souvent implicite des langues africaines d'avant la colonisation du continent. Sherry Simon a également grandement contribué à transformer le paysage de la traduction au Canada avec la publication de deux autres ouvrages soit le plus récent *Translation Effects: The Shaping of Modern Canadian Culture*, en partenariat avec Luise Von Flotow et Kathy Mezei, et *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, en collaboration avec Paul St-Pierre. Il y est question de postcolonialisme et non de décolonisation, sauf dans l'article de Ray Ellenwood, qui discute les stratégies décoloniales adoptées dans la traduction du film *Big Bear*, dans « 1885, 1998: Translating *Big Bear* in Film ». Ainsi donc, selon

21 S. MELVIL BARRETT. *Mémoires de Geronimo*, traduction de Martine Wiznitzer, Paris, La Découverte, 2001.

mes recherches actuelles, rien de plus n'a été publié sur la traduction décoloniales de la littérature autochtone, encore moins sur les récits de pensionnats autochtones, en particulier.

Mes récentes recherches sur les publications relatives à la traduction de l'autochtonie montrent que de nombreuses études ont été menées sur le sujet en Amérique du Sud²², sous l'optique des études postcoloniales et de la littérature comparée.

Tout récemment, un groupe d'universitaires francophones canadiens, dont Dalie Giroux, Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, notamment, traitaient ouvertement de traduction en contexte (dé)colonial, affirmant que certains aspects de la définition de traduction culturelle, élaborée en Europe dans un contexte de migration, devraient être repensés et adaptés pour la réalité américaine, tant des côtés anglophone que francophone :

Il y a tout un plan franco qui appelle à être activé à partir duquel investiguer la Nord-Amérique subalterne et les rapports entre cultures, ici et ailleurs. C'est en travaillant ce plan en termes géophilosophiques que nous pouvons traduire, ici et maintenant, la littérature autochtone, la philosophie américaine et de l'immigration, ou encore la littérature postcoloniale. (Giroux 2019, p. 76)

En effet, un besoin de structure et de réappropriation de l'intellectualité américaine se fait éminemment ressentir afin de contrer le « paradoxe atlantique » (Giroux 2019, p. 75) notamment. En fait, selon mes lectures, en aucun cas il n'est question ou mention de traduction décoloniale ou autochtoniste et encore moins d'une méthodologie décoloniale dans la recherche traductologique américaine. La méthodologie que je propose en serait d'autant plus innovatrice.

²² Voir l'*Annexe VI* pour une courte bibliographie des recherches menées en Amérique centrale et en Amérique du Sud.

CHAPITRE 2

TRADUIRE LA VOIX DE L'AUTEURE

2.1 Approche sourcière

La traduction française de *They Called Me Number One* respecte les dénonciations de l'auteure, le niveau de langue et la présence des langues autochtones. En effet, une approche sourcière, c'est-à-dire une approche traductologique qui privilégie un attachement au contenu par la forme du texte, de la langue et de la culture de départ, est mise de l'avant au cours de ce processus traductif, afin de promouvoir un respect des particularités culturelles, géographiques, linguistiques, stylistiques et temporelles de l'œuvre. Dans le cas de la traduction du récit de Sellars, entre autres, en guise de respect pour l'auteure et sa collectivité, la traduction offre, dans la mesure du possible, une traduction des plus fidèles à l'original. Elle contribue ainsi à la reconnaissance de la résistance autochtone en misant sur l'identification de la traductrice à l'auteure; elle vise la sauvegarde des marques de l'oralité et des signes de territorialité dans le discours, notamment. Somme toute, l'approche sourcière en traductologie s'effectue par le respect de l'hybridité qui, en littérature, « se manifeste également, et sans doute fortement, du côté de la textualité : le mélange des formes, des registres et des langues, de même que la multiplicité des voix ou des points de vue [...] ». » (Jeannotte 2010, p. 299)

2.2 Contextualisation de la voix

Comme il a été mentionné au cours du Chapitre 1, dans la section *Présentation de l'œuvre*, Bev Sellars a entamé l'écriture de ses pensées sous forme de journal intime et de réflexions personnelles pour par la suite décider de publier ses notes sous forme de livre, sous la forme d'une œuvre littéraire, catégorisée dans le genre du récit de vie, ce qui engendre une force expressive littéraire accrue : « L'écrivain ne doit jamais oublier, au moment où il façonne son personnage, que la force

expressive de l'œuvre littéraire dépend dans une très large mesure de ce qu'il y a de vérité de la vie en elle », disait Todorov pour le roman. (Todorov 1981, p. 298) Et pourrions-nous penser que cette affirmation est d'autant plus vraie dans le cas où les personnages présentés sont inspirés de souvenirs bien réels et douloureux ?

Mais qui a-t-il de spécifique au « je » de Bev Sellars et au « nous » de sa communauté ? Comment décrire leurs particularités ? D'où parle cette voix de Sellars et comment la contextualiser ? Bev Sellars est mère de trois enfants; elle détient un diplôme universitaire en droit et en histoire; elle a été cheffe de la bande Xat'sùll de 1987 à 1993 puis de 2009 à 2015. Militante, particulièrement pour le respect des traités et le contrôle de l'exploitation minière en Colombie-Britannique, comme nous le savons, elle a publié son récit, *They Called me Number One : Secrets and Survival at an Indian Residential School*, en 2013. En 2016, elle a publié un deuxième ouvrage intitulé *Price Paid : The Fight for First Nations Survival*, qui propose une histoire revue des droits ancestraux canadiens, exprimée d'un point de vue autochtone. Bev Sellars est actuellement directrice de la First Nations Women Advocating Responsible Mining (FNWARM). Le fait que Bev Sellars soit devenue militante et consultante aujourd'hui n'efface pas un passé plus trouble, où ressurgissaient régulièrement des enjeux liés à la confiance en soi : « Le message 'n'essaye pas d'être meilleure que les autres' a eu un effet sur moi pendant des années. Plus j'étais invisible, mieux c'était. Plus j'étais médiocre, mieux c'était. *N'essaye pas d'être la meilleure, essaye de disparaître !* C'était bien acceptable de passer inaperçue. » (ma traduction; *TCNO*, p. 49-50)

Bev Sellars agit aussi à titre de porte-parole des élèves ayant fréquenté la Mission Saint-Joseph ou la William Lake Industrial School (Furniss 1992, p. 47) Il s'agit donc d'une femme qui prend parole pour sa communauté, un « je » rendant un « nous » dans le contexte d'un pensionnat autochtone. Celui-ci a été fondé en 1891, à la suite d'une entente entre les autorités catholiques, en mission de conversion, et le gouvernement fédéral à la suite d'observations et de recommandations émises par Father McGuckin, en 1878. Ce dernier s'avouait impuissant devant le comportement réfractaire du peuple semi-nomade secwepemc qui formait la majorité de la population (500 Autochtones contre 350 immigrants ou colons) en 1860, dans la région de Cariboo. Afin de mieux contrôler la population secwepemc, qui avait tissé des liens de parenté souvent très proches avec les nations voisines, les Dakelh, les Chilcotin et les Lilloet (Furniss 1992, p. 38), les autorités

religieuses ont cru bon élever les enfants selon leur coutume et religion, et leur apprendre à travailler : « The students received half a day in academic studies and half a day in industrial and domestic skills » (Furniss 1992, p. 51). Ainsi, ce « je » monologique puissant, puisqu'empreint de vérité et exprimé par Bev Sellars, lui est à la fois spécifique par l'analyse de sa classe et représentatif de sa collectivité.

Cette formation industrielle, où des hommes de loi professionnels enseignaient le commerce et l'agriculture aux garçons et les tâches domestiques aux filles, ne se fit pas sans résistance et sans protestation de la part du peuple *secwepemc*, en général, et des enfants, plus précisément. Les parents se plaignaient de ne pas voir leurs enfants, pour alors gagner un mois par année en leur présence et, de leur côté, les enfants fuyaient, fuyant à répétition le pensionnat afin d'échapper à ce mode de vie qui leur avait été imposé.

Ainsi, le « nous » exprimé par Bev Sellars se qualifierait de « nous » ayant démontré une force innée de résistance, qui s'est vue, avec les années, passablement secouée de par la division imposée aux familles et la répétition des maltraitements envers les enfants.

2.2.1 Lien entre l'éthos et les récits de vie

L'éthos pourrait correspondre à l'inscription de la subjectivité dans le langage (Amossy 1999, p. 11), puisqu'il est question de construction, de *prétend être* comme le rapporte Myriam Suchet dans « La traduction, une éthique de la ré-énonciation » (Suchet 2009a).²³ En effet, une construction, une création et une fiction peuvent être observées par le choix des événements racontés dans les récits, puisque les souvenirs et les oublis forment l'identité des auteur.e.s. L'éthos de chacun est formé à partir de choix, de souvenirs, parfois inconscients, guidés par une construction identitaire, structurée pendant l'enfance et tout au long de la vie adulte.

23 Pour une définition complète de l'éthos selon Ruth Amossy, voir en détail la section 3.3 *Voix collective et identification de la traduction à l'éthos collectif* de cette thèse.

En fait, cette construction identitaire du *prétend être* s'associe souvent à l'absence de souvenirs ou à un oubli involontaire d'événements perturbants qui ont eu lieu pendant l'enfance. Comme en témoigne le commentaire suivant, émis par Bev Sellars dans son récit, le souvenir de ses grands-parents s'est effacé de sa mémoire pour cause d'une trop grande souffrance : « Même si ça faisait seulement 20 mois qu'on était séparés, je ne les ai pas reconnus. Je suis certaine de les avoir effacés de ma mémoire pour tenter d'apaiser la douleur de la solitude que j'avais ressentie en leur absence. » (ma traduction; *TCNO*, p. 26)

Bev Sellars n'est pas la seule à avoir laissé sombrer dans l'oubli quelques-uns de ses souvenirs douloureux. Elle raconte que de nombreux camarades de classe ont eu aussi eu recours à ce mécanisme de défense et de protection en réaction à des maltraitements qu'ils et elles auraient subies. Voici l'extrait qui commente ce type de comportement :

Il est surprenant de constater le nombre d'élèves qui ont oublié des années entières ou de longues périodes de temps passées à la Mission. Un ami à moi et ancien élève de la Mission ne se souvenait pas d'un incident qui lui était arrivé jusqu'à ce qu'il regarde un docudrame sur l'orphelinat Mount Cashel, *Les Garçons de St-Vincent*, diffusé sur les ondes de la CBC. Il a dit que pendant qu'il regardait l'émission, ses souvenirs sont revenus le frapper comme une tonne de briques. Il s'est rappelé la violence sexuelle qu'il avait subie; il s'est rappelé de qui cette violence émanait et où ça s'est produit. Quelques élèves ont entièrement refoulé presque toutes ces années passées à l'école. (ma traduction; *TCNO*, p. 40)

Idéalement, ce type de dénonciations serait véhiculé dans les médias, sans l'intention de créer du sensationnalisme ou un sentiment de victimisation chez les personnes ayant vécu de la maltraitance. Dans le cas du docudrame de *The Boys of St. Vincent*, la mise en lumière de l'expérience du téléspectateur, ou du lecteur, le cas échéant, détient le pouvoir de faire ressurgir des événements qui seraient autrement restés dans l'oubli. C'est ce qui se passe pour le public en général selon Linda Alcoff et Laura Gray :

In a culture where audience sensations are dulled by graphic depictions of violence (both real and fictional on television) and in which mass sensibilities have atrophied under conditions of late capitalism, these shows provide a moment in which real, raw, and intense feelings can be observed and in some cases remembered. (Alcoff et Gray 1993, p. 277-278)

La divulgation d'informations cachées et souvent taboues favorise la libération de sentiments enfouis chez les personnes ayant vécu de la maltraitance. Une fois la mémoire retrouvée, le sujet est en mesure d'entamer sa guérison et la verbalisation ou l'écriture des événements; cette réalisation, qui s'effectue traditionnellement à l'oral (témoignages, dialogues) chez l'Autochtone, mais qui fait de plus en plus chez eux l'objet de livres, aura pour conséquence de mettre au jour une blessure intergénérationnelle destructrice et paralysante, tout en libérant la parole. Cette parole, écrite, sera archivée pour toute une communauté.

2.3 Influence de la tradition orale dans les récits autochtones

2.3.1 Particularité de l'oralité autochtone

Le style de prose des récits de pensionnat se situe dans un niveau de langue oscillant entre le familier et le correct; c'est du moins ce qui est remarqué dans les récits d'Isabelle Knockwood (*Out of the Depths: The Experiences of Mi'Kmaq Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*, 1992) de Basile Johnson (*Indian School Days*, 1998) et, bien sûr, de Bev Sellars. Un style simple, très clair, qui ne démontre pas de rupture marquée entre le registre de la narration et les dialogues caractérise cette prose racontée. Ainsi, ce récit de vie vise le témoignage en premier lieu; sa langue n'est pas littéraire. Ceci est vrai sauf en situation de polyglossie, pour laquelle le niveau de langue utilisé dans un dialogue, par l'un des personnages ou au cours d'un discours indirect libre, illustre une différence culturelle ou souvent une relation de pouvoir entre les personnages.

Pour sa part, Susan Gingell, dans son article « Traditionalizing Modernity and Sound Identity in Neal McLeod's Writing of the Oral » associe même l'oralité à la mémoire collective des Autochtones et lui attribue plusieurs couches représentant un discours intergénérationnel qui transcende la voix individuelle du présent orateur. Gingell cite à ce propos Kimberley Blaeser : « The collective memory of a people becomes layered through narrative memory, as the memories of older generations engage in a hermeneutical interplay with the narrative and experiences of the present generation » (Blaeser cité dans Gingell 2012, p. 305).

Par l'écriture d'un discours transgénérationnel, l'auteur autochtone entre nécessairement dans la modernité où s'inscrira, désormais sur papier, une partie de la tradition orale, et ce, de manière « organique » et chronologique, consciemment ou non, pour manifester une résistance ou s'inscrire dans une tradition autre étant donné le caractère dynamique de toute culture.

2.3.2 Importance de la sauvegarde de l'oralité

Cette partie de l'essai tentera d'expliquer le processus de traduction autochtoniste pour en arriver à présenter quelques fragments de théorie sur la voix, ce qui répondra à la partie sur *la sauvegarde de l'oralité du texte de départ dans le texte d'arrivée* de l'hypothèse. Afin d'amorcer l'étude de la voix, d'un point de vue linguistique, commençons par nous rappeler l'évidence que l'humain est un animal, puisqu'il en est un logique, phonétique et dialectique, doué de voix parce qu'ayant été doué de raison. Il a pour privilège d'exprimer par la voix ses pensées intimes, sa voix singulière. (Perron 2000, p. 68) En effet, selon Jacques Derrida, la voix, l'appareil phonétique, serait l'instrument par excellence pour exprimer le sens exact de la pensée, puisque le signifié est immédiatement présent à l'acte d'expression et, pour ainsi dire, se matérialise et disparaît aussitôt dans le moment présent, et ce, d'un point de vue phénoménologique.²⁴

Les signes phoniques [...] sont « entendus » du sujet qui les profère dans la proximité absolue de leur présent. Le sujet n'a pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité d'expression. Mes paroles sont « vives » parce qu'elles semblent ne pas me quitter : ne pas tomber hors de moi, hors de mon souffle, dans un éloignement visible; ne pas cesser de m'appartenir d'être à ma disposition, « sans accessoires ». (Derrida 1967b, p. 90)

L'expression s'effectue sans intermédiaires. Grâce à cette immédiateté, l'expression se retrouve alors au plus près de l'identité de la personne, comme le mentionne aussi Mareike Neuhaus dans son incontournable *Decolonizing Poetics of Indigenous Literature* (p. 3). Ainsi, racontées à l'écrit comme si elles étaient orales, les histoires expriment de manière plus directe l'expérience

24 J'ai opté pour une approche phénoménologique de l'expression audible de la voix puisque mon hypothèse est liée à la conscience du sujet qui saurait reconnaître par cette approche les ressemblances avec l'Autre (Derrida 1967b, p. 91-92), et non, d'emblée, l'altérité exprimée par le son de sa voix, alors qu'un sujet se parle sans émettre de son (Derrida 1972, p. 353-355).

marquante et négative de la fréquentation des pensionnats, malheureusement vécue par des milliers d'individus et des centaines de collectivités. Si l'on considère le récit de Bev Sellars comme un témoignage, une continuation de la tradition orale mais à l'écrit, il est nécessaire pour la traductrice de s'identifier à l'auteure, à son éthos, afin de mieux saisir cette subjectivité exprimée par le « je », une voix qui sera honorée par la sauvegarde de toutes traces d'oralité dans sa traduction.

Cette voix est conscience et identité, et la performance — la manière dont le sujet s'exprime à l'oral, avec gestes et voix — est fondamentale à l'existence même de cette voix et à la différenciation du Soi et de l'Autre. Comme le disait entre autres Garry Sherbert dans l'introduction de son *Cultural Canadian Poesis* : « Identity is performed, and not a naturally occurring essence. » (Sherbert 2006, p. 8) Pour que l'identité existe, elle doit se manifester, s'extérioriser, prendre vie, être exprimée, être dite, comme le soutient Jacques Derrida.

Afin d'illustrer cette théorie d'un point de vue autochtone, Yvonne Johnson, auteure connue pour son récit de vie *Stolen Life*, publié en 1997, dans la note introductive de son chapitre deux « My Eyes Became My Voice », explique en ses mots qu'une voix audible est au plus près de l'identité de l'individu. Dans un contexte autochtone, la présence de l'oralité devient essentielle, comme en témoigne Johnson :

I've learned so much about myself, I can't write it all, or fast enough, I can't write it the way it should be said. It is sometimes easier to say thoughts than to write them because saying something is living it, feeling it, connecting with it again. No writing can capture that fully. In a way, speaking is alive, writing makes it become dead. (Johnson 1997, p. 19)

En effet, dans ce passage, Yvonne Johnson, sans le savoir, vulgarise magnifiquement une idée de Derrida selon laquelle l'oral primerait sur l'écrit et la présente dans une perspective non pas résolument autochtone, mais plutôt générale en valorisant la communication orale au détriment de

l'écrit, puisque ce dernier cristallise le message dans la matière de façon moins « organique » voire biologique et fluide que ne pourrait le faire l'expression orale²⁵.

La renaissance de la littérature autochtone dont nous sommes actuellement témoins au Québec, au Canada, et ailleurs, se caractérise justement par son aspect scriptocentrique, qui laisse pourtant une place de choix à la liberté d'expression des auteur.e.s. En parlant de la littérature autochtone contemporaine, Dalie Giroux suggère :

C'est sans aucun doute le mouvement littéraire le plus important du début du 21^e siècle dans la Nord-Amérique. Cette importance commence à faire ressentir une urgence culturelle et politique, qui concerne tous les peuples, comme elle inquiète et stimule tout l'univers post-britannique. L'effet est palpable, et la réception, la traduction, l'interprétation sont toujours en devenir. (Giroux 2019, p. 69)

En effet, les modes d'interprétation et les méthodologies concernant les activités littéraires connexes du mouvement littéraire autochtone contemporain, dont la traduction, restent à être inventées et définies, à l'intérieur de contextes décolonial et autochtoniste, qui sont également en cours de (re)définition. Quoi qu'il en soit, chose certaine, la sauvegarde de l'oralité dans la traduction des récits autochtones est absolument primordiale.

2.3.3 Réécriture de l'oralité : le récit de vie raconté par la traductrice

Tout d'abord, il est d'importance première, afin de pouvoir raconter l'histoire, d'assurer la continuation de l'oralité dans le texte traduit. La traductrice devrait pouvoir, on l'a dit, s'identifier à l'éthos de l'auteure, mais elle devrait aussi s'identifier à l'éthos collectif pour être ainsi en mesure de traduire l'entièreté du récit. Cette identification est nécessaire, puisque la traductrice se retrouve pratiquement seule (d'où l'importance d'une relation avec l'auteure) dans le transfert linguistique d'une histoire collective qui doit être racontée à une autre collectivité. À l'instar de la forme d'un

25 L'acte vivant, l'acte qui donne vie, [...] qui anime le corps du signifiant et le transforme en expression voulant-dire, l'âme du langage semble ne pas se séparer d'elle-même, de sa présence à soi. **Elle ne risque pas la mort dans le corps d'un signifiant abandonné au monde et à la visibilité de l'espace.** Elle peut *montrer* l'objet idéal [...] **qui s'y rapporte sans s'aventurer hors de l'idéalité, hors de l'intériorité de la vie présente à soi.** (Derrida 1967b, p. 92)

sablier, la traductrice pourrait se situer dans le passage étroit où nombre de subjectivités traverseront pour ainsi rejoindre bon nombre de subjectivités autres. C'est d'ailleurs ce que suggère Isabelle Collombat, qui, dans *L'empathie rationnelle comme posture de traduction*, définit l'empathie comme une compréhension chez la traductrice de la manière dont l'auteure *pense*, et non pas de la manière dont elle *se sent*. (Collombat 2010, p. 57). Il s'agit là d'un espace où la traductrice fait particulièrement preuve d'agentivité, car ce n'est pas parce qu'il y a identification qu'il faille nécessairement fusionner avec l'auteur, tout savoir de lui, appartenir à la même culture ou au même groupe ethnique. Et cela est vrai, selon l'hypothèse que l'association se fait au niveau discursif.

Cette notion rejoint l'idée de l'empathie critique chez Sam McKegney exprimée dans *Writer-Reader Reciprocity and the Pursuit of Alliance through Indigenous Poetry*, où il est également question d'agentivité dans la relationnalité entre auteure et lecteur, qui se transpose très bien dans la relationnalité auteure-traductrice. En effet, McKegney montre qu'il est possible de rester empathique en tant que lecteur (donc en tant que traductrice) et de se garder en veille une attitude critique : « What I wish to argue in this piece is that attentiveness to the cues to criticism emanating from poetry honours the participatory and reciprocal creative relationship between poet and audience in a manner that aspires toward generative alliance. » (McKegney 2014, p. 44)

En effet, l'intersubjectivité est au centre de ce processus de traduction autochtoniste, où la responsabilité de la traductrice, en ce qui concerne la capacité de rendre la voix de l'auteure, est énorme et lourde de conséquences. Si la traductrice est consciente de son rôle de messagère, de raconteuse, elle permet en quelque sorte la continuation, par la tradition orale, de la nation traduite. L'exercice de lire et de relire la traduction française des récits autochtones à voix haute fait donc perdurer la tradition orale chez les destinataires; par ailleurs, on sait qu'une lecture à voix haute de la traduction avant publication permet de vérifier si le niveau de langue sait rendre l'oralité et la voix de l'auteure de manière naturelle.

2.3.4 Méthodologie : enregistrement de la traduction suivi d'une transcription

La réalisation d'un premier jet de la traduction à voix haute est une stratégie qui permet de passer directement d'un texte de départ raconté à un texte d'arrivée près de l'oral. Ce passage de l'oral à l'oral diminue le nombre d'intermédiaires entre la voix de l'auteure et celle de la personne traduisante. Cette première étape au cours du processus traductif assurera aussi, dans le cas de *They Called Me Number One*, la production d'un texte rédigé en un niveau de langue situé entre le correct et le familier si la transcription (à l'aide d'un logiciel, idéalement) arrive à respecter le niveau de langue employé dans l'expression du premier jet de la traduction à voix haute par la traductrice.

L'importance de cette immédiateté possible grâce à l'expression orale a également été commentée par Mareike Neuhaus dans *Decolonizing Poetics of Indigenous Literatures*. Elle y indique : « Oral strategies can be found in both speech and writing because they result from conceptual orality, a kind of orality that is associated not with the medium of a text (oral/written/visual) but with its use of a language of immediacy. » (Neuhaus 2015, p. 3) Ici, Neuhaus utilise le mot « stratégie », lequel sous-tend l'importance de démontrer, de maintenir et de favoriser toutes traces d'oralité dans le récit autochtone, oral ou écrit. Cette inclinaison justifie en quelque sorte l'étape, qui peut être optionnelle, d'enregistrer un premier jet de la traduction à l'oral puisque l'importance de toute immédiateté est reconnue par nombre de théoriciens.

Toutefois, dans son article « Using Think-Aloud Protocols to Investigate the Translation Process: Methodological Aspect », Sylvia Bernardini précise que seul un ou une traductrice chevronnée peut procéder à une traduction orale et immédiate d'un texte, car seul un professionnel expérimenté peut rendre le style de l'auteure de manière si spontanée, tout en gardant en tête, le lectorat cible du texte d'arrivée.

2.4 Traduire l'hétéroglossie

L'hétéroglossie se définit comme la présence de deux ou de plusieurs langues dans un texte, et par extension, dans sa traduction. Le terme a été proposé par Mikhaïl Bakhtine, qui, à l'instar du

traductologue Lawrence Venuti, promeut la sauvegarde des diverses langues dans le dialogue, non à des fins de résistance à proprement parler, mais plutôt dans le but d'exprimer une conception du monde propre à chaque système langagier présent dans le texte. (Todorov 1981, p. 97)

Dans le processus de création littéraire, l'éclairage réciproque d'une langue maternelle et d'une langue étrangère [quand l'œuvre y fait recours] souligne et objective précisément le côté « conception du monde » de l'une et l'autre langue, leur forme interne, le système axiologique qui leur est propre. Pour la conscience qui crée l'œuvre littéraire, ce ne sont évidemment pas le système phonétique de la langue natale, ses particularités morphologiques, son lexique abstrait, qui apparaissent dans le champ éclairé par la langue étrangère, mais précisément ce qui fait de la langue une conception du monde concrète et intraduisible absolument; précisément le style de la langue en tant que totalité. (Todorov 1981, p. 97)

Il va sans dire que cette façon de percevoir la sauvegarde de la présence autochtone dans le texte français au cours du processus traductif d'une œuvre est des plus pertinentes pour la préservation de la cosmologie, entretenue par la culture autochtone exprimée à travers cette langue. L'hétéroglossie ne se limite donc pas à la cohabitation de différentes langues dans le texte, mais tient aussi de la sémantique représentée par la parole. La notion de « superposition des langues », comme l'entend Antoine Berman, à l'expression d'une seule et même langue, fait aussi partie intégrante de la définition de l'hétéroglossie; elle sera commentée et analysée dans la section qui suit.

2.4.1 Aspects théoriques de l'hétéroglossie

Dans *They Called Me Number One*, il y a présence de quelques mots et phrases en secwepemc, souvent prononcés par le grand-père de Bev Sellars. Il s'agit d'une langue qui fait partie de la famille des langues salish, parlées en Colombie-Britannique. Puisque cette traduction adoptera une approche sourcière, la préservation des mots en langue autochtone — traités en tant qu'emprunts — sera tant dans la traduction que dans l'original une stratégie pour la sauvegarde et l'enseignement des langues autochtones.

Gram était Dakelh et Xp'e7e était Secwepemc. Chacun parlait sa langue, mais aucun de leurs enfants ou petits-enfants n'a appris à parler l'une de ces langues, en partie parce qu'ils venaient de nations différentes; mais la raison principale était la Mission.

Au cours de toutes ces années où j'ai habité chez Gram, pas une seule fois je ne l'ai entendu parler un mot de porteur; j'en avais donc conclu qu'elle ne parlait pas sa langue. J'ai été vraiment surprise d'apprendre qu'elle ne parlait que le porteur quand elle a été amenée à la Mission. Je lui ai demandé pourquoi elle ne le parlait plus maintenant, et elle m'a répondu, sur un ton irrité : « Ils nous fouettaient quand on parlait notre langue ! ». Gram disait qu'elle et sa sœur Anne avaient dû apprendre l'anglais rapidement une fois arrivées à la Mission. Gram n'a pas enseigné le porteur à ses enfants, car elle savait qu'ils fréquenteraient les pensionnats, et elle voulait leur épargner la douleur atroce de recevoir des coups de sangle comme punition. Comme de nombreux autres parents autochtones qui parlaient couramment leur langue, elle n'a pas transmis la langue à ses enfants. Elle ne parlait que l'anglais avec eux. (ma traduction; *TCNO*, p. 44)

Le sujet de mon mémoire de maîtrise, dirigé par Patricia Godbout, portait précisément sur la présence de l'hétéroglossie dans une sélection de nouvelles autochtones, de même que sur des stratégies de traduction. Suivront, dans les paragraphes à venir, quelques aspects théoriques sur le sujet, de même que la liste des stratégies identifiées dans le cadre de mon mémoire.

Cette superposition de langues issue du texte de départ peut constituer un problème pour le traducteur puisque, comme l'écrit Antoine Berman : « La prose littéraire se caractérise en premier lieu par le fait qu'elle capte, condense et entremêle tout l'espace polylangagier d'une communauté. Elle mobilise et active la totalité des « langues » coexistant dans une langue » (Berman 1999, p. 50).

En effet, la colonisation a eu des conséquences linguistiques sur la liberté des Autochtones à s'exprimer dans leur langue maternelle, et nous savons que la fréquentation des pensionnats y a joué un rôle clé. Chez les Autochtones qui publient maintenant dans les langues dominantes du pays, soit l'anglais ou le français, leur place dans le polysystème littéraire canadien se défend et se taille lentement. Cependant, cette place que revient à la littérature autochtone dans le corpus de la littérature canadienne est encore bien limitée, pour certains, en raison de la langue autochtone impliquée dans le processus de création, de la présence parfois subtile d'une langue autre à l'expression de l'anglais ou du français.

Cela signifie aussi que ces langues sont perçues comme des langues inadéquates, insuffisantes et porteuses, en somme, de misère. Les parler quotidiennement, ne pas parler correctement la langue coloniale, avoir un accent lorsqu'on s'exprime en anglais, c'est attirer sur soi une certaine marginalisation économique et culturelle. (Giroux 2019, p. 52)

Parfois aussi le style employé dans les récits autochtones pourrait ne pas correspondre aux standards de publication des maisons d'édition principales. Il ne faut pas oublier la présence des propos dénonciateurs et contraires au récit historique imposé, publié et enseigné par les instances au pouvoir. Enfin, de nombreuses personnes issues des Premières Nations parlent aussi l'anglais comme langue première et seconde, ainsi que le mentionne Armstrong : « It is my conviction that Okanagan, my original language, the language of my people, constitutes the most significant influence on my writing in English. » (Armstrong 1998, p. 175). Mettre à l'écart les auteur.e.s autochtones pourrait se qualifier d'acte politique plutôt qu'économique, car les œuvres autochtones rejoignent toujours un lectorat limité; c'est en effet une entreprise qui s'avère beaucoup moins lucrative que la vente d'un best-seller, rédigé dans un anglais standard, traitant de valeurs partagées par une partie considérable de la population. Qu'advient-il de la traduction de ces œuvres marginales ? Comment le traducteur devra-t-il négocier avec ces relations de pouvoir exprimées dans le texte et, plus tard, au cours du processus de publication ?

Rares sont les traductions qui réussissent à garder intacte la couleur de chaque langue présente dans une prose donnée. La traduction en français du récit *They Called Me Number One* propose une version qui préserve les mots en langue secwepemc : elle demeure donc fidèle à la présence observée de ces mots « étrangers », ces emprunts, dans le texte original, et leur reconnaît, en somme, le pouvoir qui leur revient. Le fait de ne pas reconnaître l'importance de l'étrangeté, illustré dans ce cas précis par les choix lexicaux, pourrait être associé à l'une des tendances déformantes de Berman, l'homogénéisation, qui « consiste à unifier sur tous les plans le tissu de l'original, alors que celui-ci est originellement hétérogène » (Berman 1999, p. 60). Ainsi donc, cette tendance déformante, que l'on cherche à éviter, fait fi de la présence des langues autochtones pour les traduire vers l'anglais, qui de plus est la *lingua franca* de notre époque, une langue hégémonique.

Pour sa part, André Lefevere affirme, dans son ouvrage *Translating Literature : Practice and Theory in a Comparative Literature Context*, que le traducteur est libre de décider s'il doit ou non traduire les mots en langue étrangère. Cependant, il met en lumière l'effet qui pourrait survenir si le traducteur tendait à normaliser les mots étrangers pour le lectorat de la culture d'arrivée. Il explique : « To “regularize” them [the foreign words], to translate them as if they were not foreign words in the original, may therefore be to detract from the complexity of the original. » (Lefevere 1992, p. 29). Cette citation se prête également à un contexte colonial en lien avec les récits de pensionnats. Cependant, dans *They Called Me Number One*, les mots en langue secwepemc se font plutôt rares; l'anglais domine, sans contredit. Les langues autochtones y sont déjà très minorisées, à l'instar des autres langues parlées chez les peuples colonisés.

Dans *La traduction raisonnée*, Jean Delisle définit l'emprunt comme un procédé de traduction consistant à intégrer tel quel dans le texte d'arrivée un mot (ou une expression) appartenant à une autre langue, soit parce que la langue d'arrivée ne dispose pas d'un équivalent, soit pour des raisons d'ordre rhétorique (dépaysement, humour, snobisme)²⁶ (Delisle 2003, p. 29). Dans le présent cas de la traduction française de textes anglophones comprenant des mots de langues autochtones du Canada, le snobisme n'est certainement pas la raison pour laquelle un traducteur choisirait de conserver un mot en langue autochtone, bien que très peu de mots en langue secwepemc se retrouvent dans le récit de Bev Sellars. La conservation du mot revêt une importance autrement plus grande que la production d'un effet de dépaysement. La littérature autochtone du Canada étant une littérature de survie et de résistance, et puisque le langage est à la source même de l'identité (Simon 1994, p. 44), l'emprunt représente une sorte de mise en abîme de l'aspect identitaire des Autochtones présent dans le récit. Ainsi, la superposition du secwepemc sur l'anglais présente dans le texte de Sellars constitue un élément additionnel à considérer pour le traducteur puisque, comme l'écrit Antoine Berman : « la superposition des langues est menacée par la traduction. Ce rapport de tension et d'intégration existant dans l'original entre [...] la langue sous-jacente et la langue de surface, etc., tend à s'effacer » (Berman 1999, p. 66).

26 La citation est tirée de l'édition de 2003, car elle mentionne le snobisme. Pour une référence plus récente, voir la page 656 de l'édition de 2013.

Pour ce qui est du récit *They Called Me Number One*, la préservation des mots en *sewepemc*, prononcés par le grand-père de l'auteure, témoigne d'une approche traductologique sourcière qui favorise l'étrangeté, dans un premier temps, et qui y parvient de façon engagée et solidaire par rapport aux mouvements de résistance. Cependant, c'est surtout l'absence et l'effacement des langues autochtones dans le récit de Sellars qui sont patents.

Dans ses rares interventions, alors qu'il travaillait avec sa petite-fille aux champs, le Grand-père de Bev Sellars prenait la parole : « The silence would eventually be broken by Xp'e 7e telling me in the Sewepemc language, "*Nucwem, Pebbie*" (Isn't that right, Bevie?) ». (Sellars 2013, p. 15) Cette dernière citation, des plus intéressantes d'un point de vue phonétique et traductologique, permet de déduire certaines différences entre le *sewepemctsine* / *sewepemc* et l'anglais relativement aux phonèmes. De plus, cette simple réplique nous renseigne sur trois éléments dont a) la perception phonétique de l'individu en question, b) les particularités liées à la prononciation du /b/ et du /v/ dans le passage du *sewepemc* à l'anglais et c) les stratégies traductologiques employées par la traductrice afin de contribuer, à sa façon, à la sauvegarde de cette langue autochtone, par l'emploi de la parenthèse explicative placée immédiatement après l'insertion de cette intervention, exprimée dans une langue autochtone très probablement inconnue du lectorat.

2.4.2 Stratégies de traduction employées

En insérant des mots autochtones dans leurs écrits de langue anglaise, les auteurs autochtones canadiens et québécois, comme tout auteur faisant de même, doivent user de stratégies afin que le texte demeure compréhensible aux lecteurs de la culture d'arrivée. Cependant, après relecture, c'est la relative absence, l'effacement des langues autochtones dans le récit de Sellars qu'on remarque, ce qui diffère des textes d'auteurs anglophones de générations plus jeunes, dont ceux de Leanne Simpson, par exemple, qui favorisent, notamment, une certaine relexification du texte.

Ces stratégies utilisées pour une meilleure compréhension des mots en langue autochtone, inclus dans des récits principalement rédigés en anglais, pourraient se résumer comme suit :

1. Insertion de la traduction anglaise du mot ou de la phrase en langue autochtone, immédiatement après celui-ci ou celle-ci et entre parenthèses ou tirets.

2. Insertion de la traduction anglaise du mot ou de la phrase en langue autochtone, immédiatement après celui-ci ou celle-ci, sans parenthèses ou tirets.
3. Insertion d'une note de bas de page par l'auteur, laquelle offre une traduction anglaise du mot ou de la phrase en langue autochtone.
4. Insertion d'une note de bas de page par l'auteur, laquelle offre une traduction anglaise du mot ou de la phrase en langue autochtone et / ou une explication contextuelle en cas de non-équivalence.
5. Insertion d'un glossaire de termes en langue autochtone à la fin du texte.
6. Insertion d'une traduction anglaise du mot ou de la phrase en langue autochtone par l'entremise d'un autre personnage du récit (comme le grand-père de Bev Sellars), par une réplique ou d'autres actions verbales.
7. Insertion d'une explication ou d'une définition du mot ou de la phrase en langue autochtone dans le corpus du texte anglais, par le biais d'une action d'un personnage ou par le narrateur.

Par exemple :

Le seul mot que j'utilise en porteur est *Aloo*. Environ un an avant la mort de Gram, ma fille, Jacinda, était enceinte de mon premier petit-enfant. Je suis devenue grand-mère à l'âge de 42 ans, et je trouvais que me faire appeler « Grand-maman » me vieillissait trop. Je voulais un nom qui me rappelle Gram et ses traditions. Je lui ai donc demandé comment on dit « grand-mère » en porteur. Gram, dure d'oreille et alors âgée de 100 ans, m'a répondu : « Aloo ». J'ai donc demandé à mes petits-enfants de m'appeler Aloo, et c'est comme ça qu'ils m'appellent encore aujourd'hui. Plus tard, j'ai appris que Aloo veut dire « mère » plutôt que « grand-mère ». J'imagine que Gram a pensé que je lui demandais comment dire « mère » en porteur. (ma traduction; *TCNO* p. 45)

8. Appel au lecteur qui doit faire sa propre déduction quant à la signification du mot ou de la phrase en langue autochtone.
9. Aucune aide au lecteur unilingue anglophone pour la compréhension des mots ou de la phrase en langue autochtone (Théberge 2009).

Un excellent exemple de texte autochtone rédigé en anglais, mais incluant de nombreux termes et extrait en langue autochtone, en algonquin plus précisément, est *Islands of Decolonial Love*, de Leanne Betasamosake Simpson. Ce recueil de courts textes (récits, poésie, chansons) présente certains concepts autochtones intraduisibles qui demandent un effort de compréhension de la part des Allochtones. Pensons notamment à l'incorporation d'objets sacrés de la culture algonquine ayant conservé leur appellation d'origine, puisque le concept fait partie intégrante de la culture. Tel est le cas du substantif « jiimaanaq » qui désigne le canot spirituel par opposition au canot utilitaire, un concept et un objet garants d'intraduisibilité. Le lecteur « Autre » devra donc, et ce, à de nombreuses reprises au cours de ce texte, se prêter au jeu de l'apprenant de cette langue algonquine afin de pouvoir suivre le fil de l'histoire racontée à l'intérieur d'un récit ou d'une chanson. Il est intéressant de noter que la traduction des mots n'est fournie qu'à la toute fin des textes en question, comme si l'auteure avait délibérément voulu créer une expérience d'aliénation chez ses lecteurs, à la première lecture du texte, pour renvoyer en miroir le sentiment d'aliénation que les Premières Nations ressentaient en territoire blanc.

2.4.3 Traduire le territoire

La présentation et l'analyse de la traduction du territoire se feront ici sous deux angles afin de rendre compte des différents types de relations ou des ruptures entre les Autochtones et leur territoire ancestral. D'une part, au cours du processus traductif, l'identité autochtone intrinsèquement liée au territoire, une identité dite précoloniale ou traditionnelle, se voit en situation d'intraduisibilité dans la production d'une traduction dite « coloniale », exempte de toute réflexion (inter)culturelle de la part du sujet traduisant. D'autre part, dans le souci d'éviter toute essentialisation et pour reconnaître les études sur la mobilité, on ne peut affirmer que toute traduction d'un récit autochtone se retrouverait en situation d'intraduisibilité. En fait, chaque cas est unique. La rupture entre l'Autochtone et son mode de vie traditionnel, chez bon nombre d'individus, rend compte de l'hybridité de chaque personne, issue des différentes communautés. Notamment, c'est la mobilité de l'Autochtone qui serait à l'origine de l'appartenance hybride de l'Autochtone à son territoire, que ce soit par l'indigénéisation de la ville ou, plutôt, et dans le cas qui nous occupe, par l'existence opprimée des enfants, confinés aux murs des pensionnats autochtones. Il s'agirait plutôt de rupture d'appartenance au territoire dans les récits de pensionnats

autochtones, comme il en était précisément le cas de Bev Sellars, alors qu'elle fréquentait la Mission Saint-Joseph.

La Mission était dirigée par les Oblats de Marie de l'Immaculée et était située dans une vallée isolée à une distance d'environ 16 kilomètres au sud de la ville de Lac-Williams. L'école se situait à seulement 40 kilomètres de ma communauté, mais elle aurait très bien pu être à un million. Les enfants de la communauté autochtone de Lac-Williams étaient seulement à 8 kilomètres de la maison, mais étaient tout de même séparés de leur famille 10 mois par année.

Environ 2,5 kilomètres avant d'arriver à l'école, il y avait une colline ayant une vue imprenable sur ce qu'on appelle aujourd'hui la vallée San José. C'est à cet endroit que nous avons jeté notre premier coup d'œil aux édifices de la Mission. L'édifice principal était une structure rectangulaire de quatre étages. (ma traduction; *TCNO*, p. 49)

En premier lieu, le fait de retirer les enfants de leur milieu traditionnel, à l'époque de Bev Sellars, de sa mère et de sa grand-mère, crée une narration exprimant une rupture entre l'Autochtone et le territoire à l'intérieur des récits de pensionnat, et ce, à travers les générations. Ce fait est généralisé au Canada et dans d'autres pays, étant donné le sort comparable réservé aux enfants d'un établissement à une autre.

En parlant avec les autres, y compris d'anciens élèves de pensionnats situés ailleurs au Canada, j'ai été étonnée de constater à quel point nos histoires sont similaires. En effet, je suis surprise que les enfants aient subi cette même terrible maltraitance partout au Canada, aux États-Unis et jusqu'en Australie. C'est à croire que les différentes églises à la direction des écoles avaient toutes suivi la même formation, basée sur la violence, la négligence et les punitions corporelles. (ma traduction; *TCNO*, p. xiv)

Puis, aborder la question de l'identification au territoire d'un point de vue plus traditionnel, dans le cas d'Autochtones n'ayant pas vécu l'isolation des pensionnats autochtones, par exemple, rendra compte de cette relation intrinsèque privilégiée, quoique souvent hybride, entre l'Autochtone et le territoire (et la nature, le cas échéant, si celle-ci demeure intacte). Prenons le cas de Jeannette C. Armstrong, dans l'article «Land Speaking», où elle décrit sa relation avec le territoire d'Okanagan, un lien qui, fait intéressant, est étroitement associé à la communication, à la langue parlée dans les différents lieux.

All my elders say that it is land that holds all knowledge of life and death and is a constant teacher. It is said in Okanagan that the land constantly speaks. Not to learn its language is to die. We survived and thrived by listening intently to its teachings — to its language — and then inventing human words to retell its stories to our succeeding generations. It is the land that speaks N'silxchn through the generations of our ancestors to us. It is N'silxchn, the old land/mother spirit of the Okanagan People, which surrounds me in its primal wordless state. (Armstrong 1998, p. 179)

À cette étape, la question qui se pose est la suivante : comment reconnaître et laisser des traces de la relation entre l'Autochtone et le territoire naturel dans la production d'une traduction décoloniale? En vérité, c'est ce qui nous intéresse ici. Je cherche à donner une visibilité au territoire, à renouer avec celui-ci, à reconnaître son omniprésence et sa sagesse (comme le mentionne Armstrong dans la citation précédente). En effet, des études anthropolinguistiques et des méthodologies traductologiques pourraient agir à titre de solution afin de rendre cette relationnalité visible lorsque possible, à la lecture d'une traduction.

Tout d'abord et dans la mesure du possible, selon le contexte, le traducteur pourra reconnaître le territoire en se rendant sur les lieux du récit. En l'observant. En prenant bien soin de faire des descriptions précises qui pourraient être associées à l'identité de l'auteur.e. En tentant, à son tour, de se familiariser avec ce territoire. En passant du temps à l'observer à défaut de savoir la langue « parlée » sur le territoire en question. Ainsi pourrait s'effectuer une traduction dite décoloniale.

Dans la citation qui suit, Jeannette C. Armstrong décrit sa capacité à faire des liens entre les différences terminologiques des diverses langues et les particularités toponymiques où celles-ci sont parlées. En effet, les langues autochtones salishanes, dont le secwepemc parlé par le grand-père de Bev Sellars, ont été à ce point modelées par la topographie, leur relation avec le territoire est à ce point étroite.

I have felt within my own experience of travel to other lands of Salishan-speaking people an internal resonance of familiar language and familiar land. I can hear the N'silxchn parts in all Salishan languages. I have been surprised by how unfamiliar sounds in those languages resemble and resonate closely with the physical differences between their land and mine. The language lets me feel the points where our past was once and lets me “recognize” teaching sites of our common ancestry. (Armstrong 1998, p. 179)

Connaître les lieux où se déroule le récit de vie permettrait une meilleure description en mots qui agissent en tant qu'éléments essentiels de l'identité des lieux, voire de leur topographie. La représentation du territoire est une notion clé de la décolonisation, et la façon la plus authentique d'y parvenir est d'utiliser une langue autochtone sculptée et modelée sur l'image de ces lieux. Comment alors procéder lorsque la langue autochtone demeure en position sous-jacente ou (bien souvent) inconnue du traducteur ou de la traductrice comme c'est mon cas pour la traduction de *They Called Me Number One* ? Comment alors rendre visible le territoire en situation de traduction décoloniale ?

En traduction, une stratégie rédactionnelle reposerait sur une attention privilégiée aux figures de style inspirées de la nature afin d'illustrer ou de faire sentir l'omniprésence de celle-ci dans l'environnement de l'auteur.e. Pour faire parler le territoire. Pour entendre sa voix. Pour reconnaître sa présence essentielle à nos vies.

Ainsi, le sujet traduisant repérerait les allusions, les métaphores et les descriptions et saurait faire preuve de créativité dans la production du compte-rendu de son expérience, de sa visite chez son auteur.e. Porter une attention particulière à ce transfert linguistique relatant la nature illustrerait, grâce aux mots, la relation empreinte d'absence entre l'enfant autochtone ayant fréquenté le pensionnat et le territoire où se trouvait sa communauté.

En effet, la notion de rupture entre l'enfant autochtone et son territoire, correspondant au territoire ancestral pour la plupart des cas, refait surface lorsqu'il est question de traduction du territoire, et tout particulièrement à l'intérieur des récits de pensionnat. Étant donné cette rupture entre l'espace restreint des quatre murs du pensionnat, où a grandi l'enfant, et l'espace de la réserve où vivaient les autres membres de sa communauté, la traductrice pourrait se permettre cet écart à la fidélité de la voix de l'auteure afin de pallier cette absence du territoire dans le récit. Loin de moi l'idée d'imposer une voix néocoloniale au texte en traduction, de parler au nom de Bev Sellars ou de toutes autres auteures. Je vise plutôt à rééquilibrer la fréquence des marques du territoire dans le texte et à recentrer la dualité absence / présence dans ce récit de pensionnat.

Dans *Eco-Translation : Translation and Ecology at the Age of Anthropocene* (2017), Michael Cronin définit l'insertion des animaux et de la nature dans le processus traductif en tant qu'acte de résistance afin de combattre l'omniprésence redoutée de l'intelligence artificielle : « In the digital future, human finitude and animal mortality are a thing of the past. » (Cronin 2017, p. 68) Cronin met en effet l'accent sur les similitudes entre les humains et les autres formes de vie sur Terre; il ne se concentre pas sur leurs différences, ce qui encourage la découverte ou la reconnaissance de codes partagés entre toutes formes de vie et correspond au posthumaniste. Nous n'attribuons trop souvent toute légitimité qu'aux êtres qui s'expriment dans un langage humain. Cronin analyse les conséquences du posthumanisme sur notre idée de la traduction. En fait, Cronin, tout comme un nombre respectable de chercheuses et chercheurs issus de la communauté scientifique internationale, parle d'une écosémiotique qui agirait à titre de lien entre les différentes espèces vivantes. Traduire différentes formes de vie sur Terre afin de combattre la crise écologique en cette ère de l'Anthropocène correspond à l'hypothèse de Cronin, qui propose le terme « tradosphère » pour nommer ce processus traductif :

By tradosphere we mean the sum of all translation systems on the planet, all the ways in which information circulates between living and non-living organisms and is translated into a language or a code that can be processed or understood by the receiving entity. (Cronin 2017, p. 71)

Cronin théorise ce que les Autochtones pratiquent depuis toujours dans leur relation identitaire et quotidienne avec la nature, mais situe cet échange dans un contexte de crise écologique (qui n'aurait jamais eu lieu d'ailleurs si nous avions tous et toutes appris à éprouver de l'empathie ou à communiquer avec les autres espèces comme les Autochtones l'ont fait, traditionnellement).

Lorsqu'il est question de la traduction sourcière d'un récit de vie autochtone, favoriser la compréhension de l'identité d'un point de vue autochtone ferait probablement partie de la solution afin de pallier, en partie, l'intraduisibilité du territoire. Pour ce faire, une visite des lieux physiques est recommandée, non seulement pour mieux visualiser le cadre de la narration, mais pour mieux cerner l'éthos de l'auteure et de sa Nation ainsi que celui du territoire. Bien sûr, il n'est pas possible pour tous les traducteurs de voyager sur le territoire traduit, par manque de temps ou de ressources. Dans ce cas, la lecture et l'imagination pourraient couvrir le manque à gagner.

Les Autochtones se disent aujourd'hui, encore et toujours, partie intégrante du territoire. Bien qu'il soit risqué ici de faire une sorte d'essentialisation de l'Autochtone, il n'en reste pas moins qu'une relation étroite s'est tissée avec la Terre Mère et l'Autochtone dit traditionnel, comme Bev Sellars, bien qu'elle soit adepte d'un mode de vie hybride, qui correspond à la vie d'aujourd'hui. Elle me l'a confirmé dans un courriel datant du 1^{er} avril 2017 : « The land is where we come from and where we return. My ancestors from thousands of years are in the soil of our land. Secwepemcúl'ecw²⁷ ties the land and the people together. »

Afin de rendre une traduction décoloniale / autochtoniste, il semblerait opportun de reconnaître la relation entre les humains et le territoire, de même que l'omniprésence des animaux et autres espèces vivantes qui partagent leur habitat avec l'Humain, puisque cette réalité a toujours constitué un élément clé dans la mentalité des Autochtones. Bev Bellars implique d'ailleurs que ce sont les chants d'oiseaux qui reliaient la terre et les gens (Secwepemcúl'ecw).

Ce type de réflexion ou de croyance rejoint encore une fois Michael Cronin et sa toute récente théorie popularisée en études traductologiques. En effet, Cronin démontre comment le posthumanisme se rapproche de la perception qu'entretiennent les Autochtones sur les interrelations humains-animaux avec la pensée suivante : « Implicit in this line of thinking is the necessary humility of 'earthlings', the consciousness of beings who realise that they have only one planet and whose well-being is crucially dependent on the well-being and intelligibility of all the other entities for whom the earth is also home. » (Cronin 2017, p. 5) Cette reconnaissance de l'écosystème et de l'interrelation des espèces qui y coexistent fait partie intégrante du savoir autochtone et correspond naturellement à ses valeurs et croyances les plus profondes. La popularité croissante de ces réflexions en traductologie témoigne d'une prise de conscience planétaire grandissante de l'humain face à son environnement, qui est en effet intimement liée aux valeurs autochtones, au territoire comme entité aussi vivante qu'une ville, mais comprenant animaux et plantes, et toute la nature.

27 M. IGNACE et R. IGNACE, « Understanding Secwepemc Bird Talk », *Society of Ethnology*, [En ligne], <https://ethnobiology.org/understanding-secwepemc-bird-talk> (Page consultée le 15 septembre 2017).

Faire le choix de garder le nom du territoire en langue autochtone, de ne pas lui attribuer le toponyme choisi par les colons à leur arrivée représente résolument une stratégie de traduction décoloniale. En effet, une mise en évidence des toponymes dans la langue autochtone, parlée sur le territoire en question, symbolise une réappropriation du territoire, en plus de contribuer à la sauvegarde des langues autochtones. Voyons les exemples suivants tirés du récit de Bev Sellars et de leur traduction française :

Texte de départ : From summer to winter, my grandparents went back and forth between our two communities. They had a house at **Deep Creek (Cmetem)**. My grandparents also had a small house at **Soda Creek (Xats'ūll)** that we used when attending funerals or other community events and during the annual fishing season on the Fraser River. (Sellars 2013, p. 9)

Texte d'arrivée : De l'été à l'hiver, mes grands-parents faisaient des allers-retours entre nos deux communautés. Ils avaient une maison à **Cmetem (Deep Creek)** et une autre petite maison à **Xats'ūll (Soda Creek)** où on allait habiter pour les obsèques ou d'autres événements communautaires, et pendant la saison annuelle de pêche sur le fleuve Fraser. (ma traduction; *TCNO*, p. 9)

On pourrait aussi penser à augmenter le degré de performance décoloniale et omettre toute toponymie « contemporaine » des lieux, comme en traduisant le fleuve Fraser directement en langue secwepemc. Cette stratégie perturberait la compréhension du lectorat peu renseigné sur l'histoire du territoire en question, ce qui représente une majorité de la population canadienne actuelle.

2.4.4 Traduire la temporalité

Le lien entre la temporalité et l'hétéroglossie réside dans le rapport de différence entre la conception du temps chez l'autochtone, qu'elle soit pré-révolution industrielle ou actuelle, et la conception ou la division du temps chez le Blanc moyen, si l'on peut dire. La division du temps, autrefois illustrée par une terminologie autochtone particulière (comme la salish) inspirée des éléments de la nature, est, depuis les premiers contacts avec les Européens, désormais exprimée par une division du temps

occidentale bien propre aux langues parlées et à la culture des nations d'établissement. De manière plus générale, selon Elizabeth Tonkin, sur le territoire américain, la division du temps coïnciderait avec la révolution industrielle du début du XX^e siècle, notamment, et le lieu d'affiliation des chercheurs, puisque la prise de note d'observateurs occidentaux (scientifiques ou non) qui catégorisaient les allées et venues des peuples autochtones (Tonkin 1992) montre qu'on associait souvent une sorte de lenteur aux peuples autochtones, dont la motivation était soutenue par leurs besoins, les étapes observables de la journée et le changement des saisons (Suttles 1987).

Imaginons une définition de l'hétéroglossie qui soit décoloniale, une hétéroglossie représentant un système de communication posthumaniste, situé au-delà des tendances scriptocentriques. On pourrait dès lors considérer la nature à titre d'entité communicante, par le cycle de saison, qui de manière traditionnelle se relie au mode de vie autochtone précolonial. Prenons pour exemple l'extrait suivant tiré du récit de Bev Sellars :

Au printemps, mes oncles et mon frère Ray **avaient** l'habitude de partir chercher du travail. Ils **acceptaient** des emplois dans les environs, mais, parfois, ils **devaient** se rendre jusqu'aux États-Unis pour travailler dans les vergers. À la fin des années 1960 et au début des années 1970, les propriétaires de vergers **louaient** des autobus pour venir chercher des Autochtones et les faire travailler pour eux. Des familles entières de Xats'ūll (Soda Creek) et d'autres communautés autochtones **déménageaient** dans la vallée de l'Okanagan ou aux États-Unis pendant l'été pour la cueillette de fruits. Juste avant la rentrée des classes à la Mission, Gram **disait** : « Les sauterelles vont bientôt revenir. » Par « sauterelles », elle **entendait** tous ceux et celles qui étaient partis; ils **se trouvaient** ici et là, sautant un peu partout pour trouver du travail et ne **rentraient** qu'à l'automne. Je crois qu'il s'agissait d'un terme plutôt fréquent pour se référer aux Autochtones, car j'en **ai entendu** d'autres appeler leur parenté « sauterelles ». (ma traduction; *TCNO*, p. 19)

Cette partie du récit est inextricablement liée à la temporalité (et au territoire), laquelle se manifeste par les références aux éléments de la nature pour mesurer la durée d'un événement. La traduction d'extraits plus nombreux et significatifs du secwepemc à l'anglais permettrait très certainement d'identifier des structures linguistiques sous-jacentes et des composantes de la langue salish mettant en lumière des aspects bien précis du traitement de la temporalité de la langue. Malheureusement, le récit de Bev Sellars ne présente pas de longues phrases en secwepemc qui permettent une analyse suffisante de la temporalité en vue d'émettre une conclusion partielle sur le

sujet. Ainsi, si possible, étant donné les conditions de traduction, une recherche sur les particularités relatives à la temporalité dans la langue autochtone parlée par l’auteure ou par ses ancêtres serait idéale. Toutefois, dans mon cas, l’auteure, Bev Sellars, ne semblait pas connaître très bien les langues de ses ancêtres.

Par contre, dans la traduction de *They Called Me Number One*, une utilisation consciente de l’imparfait à titre de temps verbal, principalement en association avec les aspects duratifs et itératifs ont été préférée dans le but d’illustrer la lenteur et la durée dans un passé indéterminé d’une multitude d’évènements, de cycles ou rituels, et de descriptions. Jumelé au passé composé (aspect principalement ponctuel) et autre temps de verbe toujours utilisés à l’oral, le récit a été ficelé de manière à demeurer fidèle, dans la mesure du possible, à l’oralité bien présente dans la narration.

Des auteurs comme Leroy Little Bear (*Jagged Worldviews Colliding*) militent pour un retour à une temporalité autochtone circulaire, ponctuée de fêtes et de rituels liés aux cycles de la nature, par opposition à la temporalité linéaire occidentale. Il explique l’origine de la vision cyclique du monde autochtone : « The idea of all things being in constant motion or flux leads to a holistic and cyclical view of the world. » (Little Bear 2000, p. 78) Pour sa part, Hertha D. Sweet Wong explique cette manière dont la subjectivité et la communauté peuvent être exprimées à travers la temporalité et le territoire : « What links the land, people and history are spatial networks and temporal networks (the stories) that link people over time and space. » (Sweet Wong 1998, p. 175) On sait que la temporalité et l’espace sont les deux majeures coordonnées de tout récit. Cependant, elles revêtent, comme le dit Wong, une importance particulière chez les Nations autochtones.

Texte de départ : « The other one **was** when **we were going out** the land. I can’t remember exactly where **it was** but **we were taking** a route **we had** always **taken**. This time, though, a barbed-wire fence **stretched across** the path. Xp’e7e **stopped** the horses and **got out** of the wagon. He **stomped around** and **swore** a blue streak. **We sat** there for a while. Then **he got back** in the wagon, **turned** the horses **around**, and **we went** a different route. » (*TCNO*, p. 16)

Texte d'arrivée : L'autre crise s'**est produite** un jour alors qu'on **parcourait** le territoire. Je ne me souviens pas où **on était** exactement, mais c'**était** une route familière. Cette fois-ci une clôture de barbelés nous **barrait** le chemin. Xp'e7e **a arrêté** les chevaux et il **est descendu** de la charrette. Il **frappait** des pieds en sacrant comme un bûcheron. On **est restés** à cet endroit pendant un moment. Puis il **est remonté** dans la charrette, **a fait** demi-tour et **on a emprunté** une autre route. (ma traduction; *TCNO*, p. 16)

L'importance des coordonnées s'observe dans *They Called Me Number One*, lorsque Sellars raconte les événements vécus par les élèves du pensionnat ou les déplacements avec sa famille, comme le démontre l'exemple ci-dessus. Malheureusement, bien que Sellars parle avec nostalgie des rituels familiaux perdus de son enfance, son récit ne présente pas de longues phrases en sepwepemc qui permettent une analyse suffisante de la temporalité en vue d'émettre une conclusion sur le sujet.

Par contre, à titre de stratégie de traduction décoloniale, l'utilisation d'aspects verbaux duratifs ou itératifs pourrait servir, selon le contexte, à inscrire une notion du temps plus lente et moins divisée qu'à l'intérieur d'autres discours et textes produits dans des environnements plus industrialisés. Des recherches ethnolinguistiques ou anthropo-linguistiques sont encouragées afin que s'obtiennent davantage de renseignements au sujet de la temporalité pour chaque traduction d'une œuvre autochtone, dans la mesure du possible et selon les ressources disponibles. Dans le cas de *They Called Me Number One*, la nature du texte, le fait que nous ayons affaire à un récit de vie, décrivant un passé où les descriptions et les rituels du pensionnat prennent une large part, l'utilisation de l'imparfait (aspects duratif, itératif) va de soi.

Idéalement, la valeur des temps verbaux (tenses) d'une langue autochtone devrait être validée par une personne parlant encore la langue autochtone sous-jacente dans le texte dont il est question. Les perspectives autochtones et des renseignements linguistiques fondamentaux permettraient la production d'une traduction décoloniale encore plus sourcière.

2.4.5 Sauvegarde et enseignement des langues autochtones

Dans *They Called Me Number One*, il y a présence de quelques mots ou phrases en secwepemc, (souvent prononcés par le grand-père de Bev Sellars) de la famille des langues salish parlées en Colombie-Britannique, dans les terres et plus précisément sur un territoire que délimitent le fleuve Fraser et les Rocheuses. En guise de stratégie de sauvegarde et d'enseignement des langues autochtones, cette traduction adoptera une approche sourcière : les mots en langue autochtone seront laissés intacts et considérés comme des emprunts. Dans ce contexte, on a affaire à une hétéroglossie qui travaille la parole, c'est-à-dire une manifestation concrète de la langue à l'oral ou à l'écrit. Rappelons la rareté des langues autochtones dans le récit de Sellars, si on le compare aux récits de plus jeunes auteures, comme Leanne B. Simpson.

En conséquence, les mots en secwepemc présents dans l'original de Bev Sellars seront laissés tels quels dans la traduction française. La plupart du temps, une parenthèse, avec la traduction anglaise du secwepemc, permettra la compréhension du lecteur, à la fois du texte de départ et du texte d'arrivée. Étant donné la rareté des phrases en secwepemc, voici un extrait employé auparavant dans cette thèse :

Texte de départ : The silence would eventually be broken by Xp'e 7e telling me in the Secwepemc language, "Nūcwem, Pebbie?" (Isn't that right, Bevie?) (*TCNO*, p. 15)

Texte d'arrivée : Le silence finissait par se briser quand Xp'e7e me disait en secwepemc : « Nūcwem, Pebbie? » (N'est-ce pas, Bevie ?) (ma traduction; *TCNO*, p. 15)

Ces segments font donc preuve de la transparence de Bev Sellars en ce qui a trait à l'information véhiculée dans son récit; le sens est immédiatement compréhensible pour le lecteur allochtone ou autochtone qui ne parle pas cette langue salish. En effet, on ne cherche pas à rejoindre exclusivement un lectorat salish, comme auraient pu le faire d'autres auteures autochtones en guise de stratégie de résistance décoloniale, car les locuteurs ne seraient que quelques centaines.

Cependant, dans le récit de Sellars, on nous présente certains extraits où le lecteur ne lisant pas le secwepemc resterait dans l'ignorance quant à la signification du mot : « Quand on était sur le terrain de jeu, ou peu importe ailleurs, le mot secwepemc *St₇leck* était notre code pour signifier qu'une personne d'autorité s'approchait. » (ma traduction : *TCNO*, p. 80)

Avec l'information détenue, il est impossible de déduire la signification de *St₇leck* en anglais ou en français. Le code de ces enfants restera bien secret ! Du moins, il demeurera étranger aux « Autres », Allochtones ou non, ne parlant pas le secwepemc. Cette stratégie décoloniale correspond au numéro 9 *Aucune aide au lecteur unilingue anglophone pour la compréhension des mots ou de la phrase en langue autochtone* (Théberge 2009) des instances de traduction possibles en situation d'hétéroglossie. Afin justement de produire une traduction décoloniale, cet exemple d'intraduisibilité devrait à mon avis demeurer, pour ainsi respecter le message initial de l'auteure. Cette intraduisibilité donne du pouvoir à l'affirmation. Elle renverse les rôles. Elle place en situation d'infériorité les individus qui, habituellement, croient détenir le savoir.

2.5 Traduire la polyglossie

Barbara Godard (1997) et Mikhaïl Bakhtine (1978) proposent une définition de la polyglossie basée sur les relations de pouvoir entre les langues parlées par les groupes ou nations à l'intérieur d'un territoire, où le système d'une langue dominante (généralement parlée par le groupe au pouvoir) détermine les normes linguistiques du pays. L'« unitary language », comme le qualifie Bakhtine, impose et centralise une pensée, qui devient hégémonique, et il y a résistance lorsque cette langue dominante lutte pour contrôler ou pour procéder à l'aménagement linguistique de langues parlées encore bien vivantes (Bakhtine 1981, p. 270-271).

Car tout discours concret (énoncé) découvre toujours l'objet de son orientation comme déjà spécifié, contesté, évalué, emmitouflé, si l'on peut dire, d'une brume légère qui l'assombrit, ou, au contraire, éclairé par les paroles étrangères à son propos. Il est entortillé, pénétré par les idées générales, les vues, les appréciations, les définitions d'autrui. (Bakhtine 1978, p. 100, traduction de Daria Olivier)

Ce discours créé par la Nation ou le groupe au pouvoir aurait fait reconnaître la langue dominante comme étant la langue littéraire officielle, dotée d'une politique, « d'idées générales », qu'on croit devoir préserver de la contamination des langues minoritaires. Les idées véhiculées par les langues en périphérie font craindre la dissolution du pouvoir chez les nations d'établissement.

Pour sa part, Pascale Casanova dans *La République mondiale des lettres* (1999), envisage également le rapport de polyglossie d'un point de vue de la langue, et fait référence aux inégales relations langagières sous le prisme des oeuvres produites par les auteur.e.s issu.e.s de littératures minoritaires, comme c'est toujours le cas avec la littérature autochtone canadienne, malgré son essor récent.

Dalie Giroux, dans son *Parler en Amérique : oralité, colonialisme, territoire*, exprime merveilleusement le passage du signifié au signifiant en mentionnant une partie des conséquences possibles de cette matérialisation : « Se met en œuvre par l'exercice de la parole une surface commune d'articulation entre la matière et l'esprit. Ce travail du langage, à la jonction de la matière et de l'esprit, produit des formes de vie —ces manières de faire, de dire, de vivre qui aménagent le monde, qui le rendent habitable, commun.» (Giroux 2019, p. 31). Bien évidemment, ces conséquences concernent les retombées des récits de vie autochtones.

En effet, une liberté créatrice des écrivains autochtones s'est acquise, en partie grâce aux récits de vie, qui ont gagné en popularité dans le corpus de la littérature autochtone au pays. Les auteures s'y sont taillé une place enviable, à tel point qu'elles semblent en voie d'obtenir une reconnaissance dans le polysystème littéraire canadien, et de secouer la poétique de l'impérialisme²⁸ comme l'affirmait Barbara Godard (Godard 1997, p. 59), qui a notamment réfléchi sur la question de la liberté de création, sur le plan de la parole, chez les peuples en périphéries, souvent opprimés. À ce sujet, Casanova précise :

28 Expression tirée de E. CHEYFITZ. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan*, New York, Oxford UP, 1991. Dans cette expression, le substantif « politique » auquel on s'attend d'emblée a été remplacé par « poétique ».

La liberté créatrice des écrivains venus des « périphéries » du monde ne leur a pas été donnée d'emblée : ils ne l'ont conquise qu'au prix de luttres toujours déniées comme telles au nom de l'universalité littéraire et de l'égalité de tous devant la création, [...]. (Casanova 1999, p. 243)

Ainsi, les actes délibérés que sont les récits de vie agissent à titre de luttres, de contre-discours de l'histoire rédigée par les acteurs de la colonisation canadienne, comme réécriture de l'histoire d'un point de vue non seulement autochtone, mais féminin : un (contre)-discours à double portée, qui, de prime abord, tire toute son importance de la parole, par l'entremise d'un langage arborant les caractéristiques de l'expression orale²⁹, et le fait en racontant l'expérience de femmes autochtones à notre époque au Canada.

Relativement à notre recherche, le portrait littéraire canadien affiche un pouvoir central anglophone, en relation d'hégémonie avec le français minoritaire dans une Nation par ailleurs en situation de polyglossie, c'est-à-dire « en présence simultanée d'au moins deux langues nationales interagissant dans un seul système culturel. »³⁰ (ma traduction; Bakhtine 1981, p. 431) Ces réflexions sur les relations de pouvoir entre les langues parlées au Canada sont d'importance majeure lorsqu'il est question de traduction décoloniale autochtone, puisqu'elles permettent une analyse de la place des langues autochtones dans le polysystème littéraire canadien, de même qu'elles rendent compte du pouvoir des langues, de leur force, de leur capacité à exprimer la réalité de tout un chacun, laquelle diffère selon la langue parlée.

La capture mentale et culturelle qu'est la colonisation procède par l'imposition unilatérale d'un langage sur d'autres langages, par le dépôt d'**une forme de vie sur d'autres, une forme de vie déjà donnée, fixée, écrite, étatisée, monétarisée et absolue**. Le langage comme activité est le dispositif central et principal du processus de colonisation. (Giroux 2019, p. 32)

Dans un contexte de polyglossie, une traduction décoloniale tendrait à diminuer les écarts dans les relations de pouvoir exprimées à l'intérieur d'un dialogue entre un Autochtone et une personne

29 Voir la section 2.3 *Influence de la tradition orale dans les récits autochtones* de cette thèse.

30 Voici l'original : « The simultaneous presence of two or more national languages interacting within a single cultural system. » (Bakhtine 1981, p. 431).

issue d'une nation d'établissement. « The bidirectional opposition between the language of empire and its colonial derivatives has been supplanted by a multidimensional linguistic reality with strong sociolinguistic indicators pertaining to economic stratification, class, and differentials in power. » (Bandia 2012, p. 185) Dans les œuvres littéraires, les tensions et inégalités dont parle Bandia sont souvent perçues par l'entremise du propos, du ton, du vocabulaire et du niveau de langue employés par les personnages dans l'expression d'éléments humoristiques et ironiques. En guise de stratégie de traduction décoloniale autochtone, on peut songer à la place que tient l'humour dans le récit : un humour qui marque la résistance. Dans le récit de Bev Sellars, nous retrouvons ce type d'interventionnisme linguistique de résistance. Bandia précise : « Humor and derision flow from the use of the grotesques and the obscene as strategies for deconstructing regimes of violence and domination. » (Bandia 2012, p. 172) Cette résistance est exprimée à l'oral par les personnages autochtones, c'est-à-dire à l'intérieur de la narration même ou dans les dialogues. Dans le cas du récit de Bev Sellars, ces interventions dialogiques de résistance se rencontrent, très ironiquement, avec force en situation de confession en présence de prêtres.

On rend ainsi les lecteurs témoins de situations loufoques, faciles à imaginer et où l'ironie est en effet à son comble. Les enfants tournaient la confession en présence du prêtre au ridicule, l'un des rituels les plus fondamentaux de la religion catholique : « La confession était tout aussi comique. En fait, les choses les plus drôles se passaient habituellement quand on devait être plus sérieux à la Mission. » (ma traduction; *TCNO*, p. 46) Les enfants utilisaient leur humour, leurs talents d'orateur et leur imagination pour s'inventer des péchés, puisqu'ils devaient obligatoirement faire des aveux de mauvaise conduite au prêtre. Des situations improbables s'en suivaient, où, à la fois au pensionnat et dans les communautés, les enfants s'amusaient en « blasphémant », par exemple :

Une fois arrivées à Xats'ùll, ma cousine Phyllis et moi, on attendait son petit frère Art pour aller au confessionnal, puis on entra dans l'église en courant. Art avait énormément d'imagination et il racontait des histoires abracadabrantes au prêtre et les disait assez fort pour que tout le monde dans l'église puisse l'entendre. On avait du mal à retenir nos fous-rires, et on devait souvent sortir en courant de l'église pour enfin éclater de rire. Art, du haut de ses huit ou neuf ans, nous en faisait voir de toutes les couleurs et on avait toujours hâte d'entendre ses « confessions » (ma traduction; *TCNO*, p. 47)

Toutes traces de résistance exprimée à l'intérieur du récit, que ce soit sous forme d'humour populaire, de propos subversifs prononcés dans un niveau de langue plus familier ou de la mise en opposition de deux niveaux de langue dans un dialogue impliquant une personne d'autorité et sa « subordonnée » demeurent présentes, et peut-être même accentuées dans la production d'une traduction décoloniale autochtoniste. Cette accentuation pourra se faire en s'assurant que l'humour passe bien, par l'utilisation d'adjectifs qualificatifs forts, notamment, qui sauront soit valoriser l'Autochtone ou soit dénoncer les inégalités exprimées dans le texte.

CHAPITRE 3

LE TÉMOIGNAGE SINGULIER COMME REPRÉSENTATION DU COLLECTIF

3.1 Théorisation du récit autochtone

Le récit de vie est un genre encore souvent plus libre de contraintes narratologiques préétablies par le système patriarcal et colonial. En effet, certaines critiques, comme Helen M. Buss, dans *Pioneer Women's Memoirs: Preserving the Past / Rescuing the Self*, affirment en effet que ce genre permet une plus grande liberté : « Because it is so firmly tied to the whole life experience of the writer, a form defined by historicity, it is less easily bound by the literary genres of patriarchy » (Buss 1993, p. 70). Ainsi, les auteures autochtones expriment une force subjectivante dans leurs récits de vie; elles agissent et se transforment en sujets grâce à l'écriture, et cet accomplissement s'effectue par l'entremise du récit de vie, un genre libéré des exigences statiques imposées à d'autres genres.

Il importe de présenter ici une définition du récit de vie dans le but d'identifier les différences entre la perception du récit (autobiographique / de vie) chez l'Autochtone, laquelle varie de l'européenne. En Europe (ou ailleurs en Occident, de manière générale), il est question de mettre par écrit le récit d'une vie, en excluant — généralement — ce sentiment d'appartenance essentiel à la communauté et présent chez les membres des Premières Nations. Arnold Krupat, auteur d'analyses comparatives sur le récit de vie autochtone et l'autobiographie de la figure coloniale, explique : « That egocentric individualism associated with the names of Byron or Rousseau, the cultivation of originality and differentness, was never legitimated by native cultures, to which celebration of the hero-as-solitary would have been incomprehensible. » (Krupat 1985, p. 29)

Selon Deena Rymhs, dans les récits de vie produits par les personnes issues de groupes minoritaires comme les Premières Nations, une rupture se crée en effet entre les paradigmes autochtones et occidentaux de ce genre littéraire. En fait, comme le dit Rymhs dans le chapitre de son *From the Iron House*, intitulé « Autobiography and an Overdetermined Self: Jane Willis's Geniesh: An Indian Girlhood », et dans le contexte d'une approche littéraire qui est *tribal specific* (qui toutefois pourrait dans certaines instances être essentialisante selon Neal McLeod), on tend à valoriser une approche du récit qui soit libre de stéréotypes générés par la colonisation, des limites imposés par la critique et des définitions de l'autobiographie formulées par les théoriciens occidentaux. Ainsi donc, afin d'éviter tout risque d'essentialisation, je privilégie une définition individualisée du terme de l'autobiographie ou du récit autobiographique, relativement au sujet décolonial et genré qu'est Bev Sellars, auteure doublement marginalisée, et représentante d'une hétérogénéité en (re)construction, comme le précise Hertha D. Sweet Wong : « any discussion of (Native) women's autobiography (and the subjectivity it constitutes) must resist positing a generalized female or Native relationality, or a monolithic community in favor of working toward understanding the diverse and shifting trajectories they simultaneously reflect and construct. » (Smith & Watson 1998, p. 170) Je qualifierai donc le récit autobiographique de Bev Sellars de récit de vie autochtone.

Bev Sellars nous raconte son expérience du pensionnat à partir d'une subjectivité marquée, quoi que, selon Sidonie Smith de même que Sweet Wong, en tant que femme autochtone, indéniablement façonnée par un discours social imposé. Sellars a tout de même recueilli le témoignage de quelques camarades de classe afin de l'aider à se remémorer certains événements; elle utilise naturellement le pronom « nous » à de nombreuses reprises pour raconter l'histoire. Son récit n'est pas que personnel, il est aussi collectif. *They Called Me Number One* a été écrit au « je », mais aurait très bien pu être rédigé au « nous ». Bien que Bev Sellars nous raconte son expérience du pensionnat selon sa perspective, le récit raconte l'histoire de son groupe, l'histoire de sa génération et de celles qui l'ont précédée. Et comme Doris Sommer l'affirme : « The singular represents the plural not because it replaces or subsumes the group but because the speaker is a distinguishable part of the whole. » (Sommer 1988, p. 108)

Voici donc quelques extraits de l'utilisation de la première personne du pluriel dans le récit de Sellars, en guise d'exemple de l'expression de la voix collective par l'entremise d'une voix

singulière : « **We** didn't have anything except the priest's or nun's conscience to protect **us**, and many times their conscience went out the window » (Sellars 2013, p. 87); « When **we** went on **our** Sunday walks in the spring and fall, **we** often stopped to fill **our** empty bellies with edible plants and berries » (Sellars 2013, p. 57); « But by that time it was late summer, and those first wisps of cool autumn air meant **we** soon had to leave **our** communities again. I hated them » (Sellars 2013, p. 110).

Elle n'adhère donc pas à la définition de l'autobiographie qui se veut individualiste, au détriment d'une approche favorisant un individu représentant du collectif comme le définit Arnold Krupat. Fait intéressant, ici, cette conception de l'autobiographie rejoint directement la pensée de Leroy Little Bear lorsqu'il affirme, dans « Jagged Worldviews », que la mentalité occidentale se manifeste sous le joug de la singularité contrairement à la mentalité autochtone, de manière générale, qui accorde plus d'importance au groupe qu'à l'individu : « Equality pervades in Aboriginal societies because of values such as sharing and generosity, the importance of the group as opposed to the individual, and in general the concepts of wholeness and totality. » (Leroy Little Bear 2000, p. 83)

Bref, dans son récit de pensionnat, Bev Sellars adhère à une approche du récit de vie qui n'est pas uniquement individuelle, où sa communauté, ré-imaginée à des décennies de distance, y est racontée par un 'je' qui en assume la version.

Dans la section réservée à la méthodologie décoloniale / autochtoniste, des stratégies seront proposées afin de procéder à la traduction de l'éthos collectif, mais exprimé par une seule personne, à la première personne du pluriel. De plus, la traduisibilité de l'éthos collectif sera placée de pair avec les stratégies de traduction de l'oralité afin de favoriser la sauvegarde de cette dernière.

3.2 Identification de la traductrice à l'éthos de l'auteure

Pour introduire le concept de l'éthos personnel, prenons comme modèle l'extension, théorisée par Dominique Maingueneau, de l'éthos du discours oral aux écrits littéraires. (Suchet 2009) Maingueneau décrit l'éthos comme suit : « Ce que l'orateur *prétend être*, il le donne à entendre et à voir : il ne dit pas qu'il est simple ou honnête, il le montre à sa manière de s'exprimer. »

(Maingueneau 1993, p. 138). À l'intérieur des dits récits autochtones féminins, l'éthos correspond à l'inscription de la subjectivité dans le langage (Amossy 1999, p. 11) comme il est question de construction, de *prétend être* dans tout récit de vie. Cette « manière de s'exprimer » souligne l'importance des idiosyncrasies présentes dans le texte, du niveau de langue employé et du style de l'auteure, par exemple.

Idéalement, afin de pouvoir raconter l'histoire dans la langue d'arrivée, d'assurer la continuation de l'oralité dans le texte traduit, la traductrice devrait pouvoir s'identifier à l'auteure, aux événements racontés et à la cause revendiquée. L'intersubjectivité se situe donc au centre de ce processus de traduction autochtoniste, où la responsabilité de la traductrice, en ce qui concerne la capacité de rendre la voix de l'auteure, est énorme et lourde de conséquences. Si la traductrice est consciente de son rôle de messagère, de conteuse, elle permet en quelque sorte la continuation de la tradition orale de la nation traduite, mais par le biais de l'écrit et de la traduction, comme il a déjà été mentionné.

Ici, il semble primordial d'entrevoir cette identification d'un point de vue bien personnel et non essentialiste, où la traductrice s'identifierait à l'auteure en raison d'un savoir antérieur. En effet, Jessica Benjamin définit l'essentialisme comme suit : « any attempt to secure the normative foundations of political inclusion and individual autonomy by reference to the *nature of the subject*, history, etc. » (Benjamin 1998, p. 81) Lorsqu'elle parle ici de *nature of the subject*, on peut très facilement associer l'Autochtone à ce risque d'essentialisation. Ainsi, la traductrice ne peut s'identifier à l'auteure en se basant sur des stéréotypes et des généralisations essentialisantes. En raison d'une hybridité personnelle, selon un historique personnel, une catégorisation commune et généralisée des personnes issues d'un même groupe ethnique risque d'apparaître désuète. Puisque la traduction est une activité d'ordre culturel fondée dans la langue, nous opterons pour un processus d'identification d'ordre discursif plutôt que psychanalytique. L'analyse reposera sur la théorie de Bakhtine qui stipule que, dans une interaction, le destinataire répond nécessairement à l'énoncé entendu.

Toute parole, quelle qu'elle soit, est orientée vers une réponse compréhensive, mais cette orientation ne se singularise pas par un acte autonome, et ne ressort pas de la

composition. La compréhension réciproque est une force capitale qui participe à la formation du discours : elle est *active*, perçue par le discours comme une résistance ou un soutien, comme un enrichissement. (Bakhtine 1978, p. 103)

D'un point de vue traductologique, nous pourrions affirmer que le traducteur répond lui aussi nécessairement à l'énoncé lu. De ce fait, une association se forme par l'entremise d'une interaction entre le sujet discursif —ou le texte de départ d'un point de vue traductologique —et le sujet traduisant. Selon Judith Butler, « no subject can be its own point of departure » (Butler 1990, p. 9-15), c'est donc dire que l'intersubjectivité dans l'interaction se trouve à la source de l'identification, et c'est très exactement par le biais de l'interaction que la traductrice peut s'identifier à l'auteure. La traductrice réagit au discours de l'auteure et à ses propos, à son récit, et en fait l'analyse avec agentivité et ouverture envers la différence : « In order to go beyond a conception of a self-enclosed self, to recuperate difference and respect for otherness along with agency, we have to account for the impact of the other on the self. » (Benjamin 1990, p. 94). Il s'agit là d'un impact qui parfois peut exposer la traductrice à un Autre qui saura sainement déstabiliser l'équilibre du Moi, en évoquant des émotions ou des expériences, comme la vulnérabilité et l'instabilité, sentiments chez le traducteur ou la traductrice qui auraient pu avoir été refoulés en guise de protection (Benjamin 1990, p. 95). Bien sûr, la traductrice ne peut s'identifier en totalité à son auteure; elle agira, comme il a été mentionné, avec agentivité, bien que l'on puisse argumenter que l'utilisation répétée du pronom « je » dans le récit de soi, favorise le processus d'identification.

La question éthique de la légitimité de traduire un texte autochtone s'articule autour d'une reconnaissance de l'Autre qui s'effectuerait sans pour autant engendrer une identification d'une exacte similitude entre le Moi-sujet et Moi-objet, ou dans notre cas, de l'objet-auteure et le sujet-traduisant. « Self is a category distinct from that of identity. We can say that a self can be nonidentical, and yet contain a state, express a feeling, *identify with* or assume a position. » (Benjamin 1998, p. 87) Bref, ce n'est pas parce que nous nous identifions à une autre personne que nous devons nécessairement lui ressembler, savoir tout de l'individu ou appartenir à la même culture ou au même groupe ethnique.

Bien que l'existence d'une subjectivité inclusive permette de nombreuses positions et l'inclusion de l'Autre à l'intérieur du moi, le problème réside dans la reconnaissance et l'absorption de la

différence. (Benjamin 1998, p. 82) En fait, il s'avère plus difficile pour un sujet de s'identifier à l'Autre lorsque l'énoncé exclut toute compréhension que l'on pourrait avoir envers les autres, ce qui se résume à tout acte qui nous semble illogique. Ainsi, il est beaucoup plus difficile de s'identifier à des paroles ou des violences que nous considérons comme sordides. En découle donc un problème de reconnaissance puisqu'une rupture dans le processus d'identification se produit dans ce type d'interaction. Serait-il ainsi possible d'établir un lien entre le manque de reconnaissance et d'empathie qu'entretiennent les nations d'établissement envers les Autochtones, et cette rupture dans le processus d'identification discursive ?

La tendance généralisée de nier toute association avec les monstruosité commises par le sujet favorise une identification du moi à tout ce qui représente la bonté chez le sujet, d'où la pertinence d'une similitude entre l'expérience de l'auteur et du traducteur. Qu'elle soit bonne ou mauvaise, l'expérience a été vécue, et le sujet peut alors s'identifier à l'autre sans rejeter de manière systématique toute négativité puisqu'un sentiment d'empathie pourrait faire surface. Une identification et une certaine tolérance se tissent dans le partage d'une même expérience.

Ainsi donc, l'expérience partagée entre la traductrice, l'auteure (Bev Sellars) et, par extension, sa collectivité dans le cas du récit de pensionnat, est exprimée à travers un discours nécessairement produit pour être entendu, traduit, récrit ou lu. Un discours dont le style demeure tout près de l'oralité, un discours qui se situerait peut-être à mi-chemin entre la parole et la langue : « “Le style c'est l'homme” ; mais nous pouvons dire : le style, c'est, au moins, deux hommes, ou plus exactement l'homme et son groupe social, incarné par son représentant accrédité, l'auditeur, qui participe activement à la parole intérieure et extérieure du premier » (Todorov 1981, p. 98).

L'auditeur mentionné ci-dessus se personnifie en le traducteur ou la traductrice, qui, peu importe son origine raciale ou culturelle, s'associe à l'éthos personnel de l'auteure autochtone, grâce à l'identification discursive. Sam McKegney offre une perspective autochtone sur la relation entre l'auteur et le lecteur, qui pourrait également être transposée à la relation entre auteur et traducteur : « Their interpersonal alliances are not expressed through inevitable endorsement of others' perspectives but rather through their own creative and critical labour—intriguingly configured in both cases as acts of cleansing. » (McKegney 2014, p. 52). McKegney réitère l'idée de l'association

partielle entre l'éthos de la traductrice et celui de l'auteure, et ajoute la dimension émancipatrice qui émergerait de cette identification grâce à la créativité intrinsèque du processus de traduction et à l'agentivité des partis.

3.3 Voix collective et identification de la traductrice à l'éthos collectif

La formation du « nous » ne se résume pas à la simple addition d'individus, mais élargit le noyau initial que constitue le *Moi*, et témoigne d'une *ouverture envers l'Autre* que le pronom pluriel englobe dans la construction d'une nouvelle entité. C'est ce que suggère Ruth Amossy (Amossy 2010, p. 156-182). Ces entités collectives peuvent représenter un groupe ethnique, comme les Autochtones, ou un groupe issu de revendications sociales, tel un groupe féministe. Un porte-parole qui articulera le discours est fondamental à la formation de ce type de groupe. Ainsi chez les différentes communautés autochtones, l'expression du récit de vie d'un membre agit à titre de discours collectif et contribue à la formation de l'éthos collectif, à l'image du *Moi* collectif.

Voyons ici une courte définition de l'éthos collectif, tirée de *La Présentation de soi*, de Ruth Amossy, qui met particulièrement en lumière le processus d'identification entre un individu et un groupe d'individus faisant partie d'une même culture ou regroupement idéologique :

L'éthos collectif est l'image attachée à un certain groupe, que ce soit un parti politique, un mouvement social ou une catégorie sociale, dans la mesure où elle est produite dans l'interaction et y acquiert une fonction rhétorique. C'est dans le **discours** que le locuteur projette une représentation collective du « nous » à laquelle le « tu » qu'il interpelle est censé s'identifier. (Amossy 2010, p. 160)

L'éthos collectif représente le caractère nécessairement collectif des récits autochtones dans lesquels l'encouragement à l'originalité et à la différence, par la célébration du héros solitaire, aurait été incompréhensible. (Krupat 1985, p. 29) Il s'agit en fait d'une histoire racontée au « je », mais exprimant un « nous » en quête de réappropriation de sa voix. Un « nous » composé d'hommes et de femmes, d'enfants, d'adultes et d'ânés. Il est en effet toujours question d'intersubjectivité.

Tout d'abord et d'importance première, afin de pouvoir raconter un récit au je / nous, d'assurer la continuation de l'oralité dans le texte traduit, la traductrice devrait s'identifier à l'éthos de l'auteure, mais aussi à l'éthos collectif pour être ainsi en mesure de traduire l'entièreté du message. Cette identification est primordiale, puisque la traductrice se retrouve pratiquement seule (d'où l'importance d'une relation avec l'auteure) dans le transfert linguistique d'une histoire collective sur le point d'être racontée à une autre collectivité.

Bien sûr, le récit est rédigé au « je », mais à la lecture du texte, le lecteur devrait idéalement toujours garder en tête un « je » représentant à la fois l'auteure en tant qu'individu et en tant que représentante de sa collectivité.

En fait, lorsqu'une auteure autochtone parle de son expérience, elle rapporte des constructions de son identité en tant qu'individu (ou de son éthos personnel) et s'exprime à la fois pour le collectif, qui est formé à la fois d'hommes et de femmes, d'Autochtones, qui, comme elle, ont connu les maltraitances du pensionnat. On comprendra donc que l'antécédent mixte du « nous » entraînera nécessairement le respect de la masculinité présente dans les témoignages difficiles livrés par les pensionnaires autochtones, dans le cas présent de cette recherche.

C'est pourquoi le trajet que parcourt la subjectivité lors du processus traductif illustre l'identification de la traductrice non seulement à son auteure, mais à toute la collectivité autochtone en question ainsi qu'au lectorat potentiel de la traduction française. La traductrice se retrouve donc au centre du paradigme intersubjectif et participe à la continuation de la tradition orale en racontant l'histoire de l'auteure et de sa collectivité.

3.4 Le récit de vie et sa traduction : actes de guérison et d'émancipation

Une liberté créatrice des écrivains autochtones s'est acquise, en partie, grâce à l'acte de raconter leur vie, de l'écrire, à travers le récit de vie, qui a su gagner en popularité dans le corpus de la littérature autochtone, en général, dans le pays. Les auteures s'y sont taillé une place certaine et on pourrait croire qu'elles sont en voie d'obtenir une reconnaissance dans le polysystème littéraire canadien, et de le secouer, quelque peu.

Un pays en traduction nécessite une approche de la littérature non en termes d'identité mais plutôt en termes de relationalité, avec une attention particulière envers les asymétries, les rapports de force entre les langues. Les analyses linguistiques et culturelles effectuées au Canada ont toujours été dichotomiques. Cette catégorie de regroupement, d'universalité des groupes en marge, comme Barbara Godard l'affirme dans « Writing Between Cultures » (1997), renvoie à la formation du discours littéraire canadien qui s'est faite sous la forme de la contradiction entre les langues (donc les signes) et les cultures. Pour sa part, dans cette équation, la traduction littéraire se qualifie d'agent créateur de nouveaux signes, de vecteurs de pouvoir, divulgués dans les textes d'arrivée et intégrés dans la culture d'arrivée. C'est pourquoi encore une fois, il est essentiel d'effectuer des traductions décoloniales, particulièrement des récits de vie, puisque la réappropriation de la voix, du Moi, et la centralisation du pouvoir passent souvent par la reconquête du pouvoir personnel, en partie retrouvé par l'acte d'écriture.

Aux écrivains autochtones à qui je m'adresse, **ma parole se veut une reconquête de soi**. Et dans cette quête entreprise au nom des miens par le truchement de l'écriture, il y a deux choses que je dois me rappeler avec fermeté.

D'abord, **je dois me rappeler que la réalité que je constate, c'est la réalité de la plupart des peuples autochtones** et que, en dépit des torts graves, parfois irrémédiables, qui ont été causés, la guérison peut advenir par l'affirmation de sa culture. J'ai trouvé une force et une beauté extraordinaires chez mon peuple. (Armstrong 2018, traduction de Jean-Pierre Pelletier, p. 24)

En effet, dans les années 1970, la volonté individuelle de raconter sa vie, que ce soit à l'oral ou à l'écrit, représente presque un mouvement littéraire dans l'histoire de la littérature autochtone du Canada. Depuis, la scène littéraire canadienne a été témoin de plusieurs initiatives de récits personnels. Ce vouloir se distingue tout particulièrement des récits de vie autochtones commandés et enregistrés par les anthropologues au début du XX^e siècle, par exemple (Episknew 2009, p. 79). Tout a débuté à la publication du récit de vie de Maria Campbell, *Halfbreed*, en 1973. En effet, on attribue à cette publication le titre de la première œuvre en littérature autochtone contemporaine du Canada (Episknew 2009, p. 76). Le récit de cette femme métisse matérialise le partage du récit de vie comme acte de guérison, mais aussi à titre de contestation des structures sociales instaurées par le régime colonial. En fait, le récit *Halfbreed* fut le premier à décoloniser l'histoire imposée par les nations d'établissement et à récrire le mythe de l'Autochtone, ou de la Métisse, dans le cas de Maria

Campbell, par l'utilisation du mythe personnel (Episkew 2009, p. 79). Cette action a inspiré plusieurs autres auteures et auteurs autochtones ou métis(es), les a poussés à mettre sur papier et à publier leur histoire. Pensons à Rita Joe, à Basil Johnston, à Lee Maracle et à Gregory Scofield, par exemple (Episkew 2009, p. 79). Récemment, plusieurs femmes, dont Yvonne Johnston, Isabelle Knockwood, Elizabeth Furniss, Judy Daniels, Alice French et Bev Sellars se sont essayées au récit de vie. Sans se référer à une étude statistique approfondie sur le nombre de publications de récits de vie autochtones, on peut remarquer, du moins dans le genre *récits de pensionnats* (*School narrative* en anglais), que la majorité des auteurs de récits de vie sont des femmes. Selon Alcoff et Gray, l'écriture est un acte libérateur qui permet à l'auteure d'un récit de vie d'amener le trauma « [...] out of the privacy of her psyche and into the public arena. » (Alcoff et Gray 1993, p. 278). Ce passage du confinement de la psyché, du plus profond de la sphère privée à la place publique, entame la guérison des traumas et annonce la mise en pratique du récit personnel au service de la collectivité. Le personnel devient donc politique.

Ainsi, les actes délibérés que sont les récits de vie agissent à titre de luttes, de contre-discours de l'histoire rédigée par les acteurs de la colonisation canadienne, comme réécriture de l'histoire d'un point de vue non seulement autochtone, mais féminin : un contre-discours à double portée ainsi qu'acte de guérison et d'émancipation pour la collectivité autochtone, comme il a été suggéré dans l'hypothèse de cette thèse. C'est par l'expression volontaire des événements personnels et collectifs marquants, de leurs organisations, de leurs langues, de leur style de vie, de leur territoire, de leur tradition et de leur évolution que ces femmes pourront permettre aux mythes collectifs de leurs peuples de se cristalliser et ainsi exprimer les cultures respectives des différentes nations, racontées par une voix féminine. Maria Campbell l'a fait : « Many readers infer that Campbell speaks on behalf of the Métis community, a narrative practice that Susan Lanser terms “the communal voice” ». (Episkew 2009, p. 78)

Le récit de soi se démarque de ce nouveau genre littéraire auquel appartiennent les « Residential School Narratives » ou récits de pensionnat autochtones, en français. On compte dans ce genre littéraire des romans graphiques tels *Sugar Falls : A Residential School Story*, de David Alexander Robertson, *The Education of Augie Merasty: A Residential School Memoir*, de Joseph Auguste (Augie) Merasty, publié en 2015, ainsi que de la littérature jeunesse, avec entre autres, *Fatty Legs*,

A True Story, par Christy Jordan-Fenton et Margaret Pokiak-Fenton, illustré par Liz Amini-Holmes, publié en 2010. Notons aussi les récits féminins ou des écrits relatifs à la situation / dénonciation des femmes autochtones, rédigés par Elizabeth Furniss, *A Conspiracy of Silence : The Care of Native Students at St. Joseph's Residential School, Williams Lake* (1992), de Judy Daniels, *Ancestral Pain: Métis Memories of Residential School Project*, (2003), de Alice French, *My Name is Masak* (1977) et *The Restless Nomad*, Winnipeg (1992), de Agnes Grant, *Finding My Talk: How Fourteen Canadian Native Women Reclaimed Their Lives after Residential School* (2004), *Resilience: Overcoming Challenges and Moving On Positively* (2007), de Marja Korhonen, *As Long as the Rivers Flow* (2005) et *Goodbye Buffalo Day* (2008), de Larry Loyie et Constance Brissenden, et *Children of Trauma : Rediscovering Your Discarded Self* (1989), de Jane Middleton-Moz. Fait primordial pour notre intérêt : aucun de ces écrits n'a été traduit en français.

En ce qui concerne le corpus de la critique universitaire, le récit de vie autochtone a été traité, entre autres, dans l'ouvrage de Penny Petrone, *Native Literature in Canada, From the Oral Tradition to the Present*. Pour sa part, Deena Rymhs dans *From the Iron House : Imprisonment in First Nations Writing* discute, plus particulièrement, du récit de Basil Johnson, *Indian School Days*, paru en 1988. Quelques articles tels « Indigenous Writing in Residential School Legacy: A Public Interview with Basil Johnson » (2009), de Sam McKegney, et « A Residential School Memoir: Basil Johnston's Indian School Days » (2003), de Deena Rymhs, discutent également du récit de vie, et plus précisément des récits de pensionnats. Par ailleurs, notons la parution relativement récente (2009) de Jo-Ann Episkenew, *Taking Back our Spirits; Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, où le récit de vie est traité en large partie et où la contribution des femmes est particulièrement analysée et associée à l'aspect guérisseur sociétal de la production de ce genre littéraire³¹.

31 Le récit de vie contemporain pourrait être considéré comme un genre genré, puisque que celui devient un outil thérapeutique pour plusieurs femmes survivantes de viol, d'inceste et de violence (Alcoff et Gray, 1993).

CHAPITRE 4

LA TRADUCTION LITTÉRAIRE DANS UN CONTEXTE (DÉ)COLONIAL

4.1 Rôle et utilité de la traduction en littérature comparée

Dans la section *1.1 Particularité de la littérature autochtone canadienne*, l'importance de la traduction et de la traductologie dans le domaine de la littérature comparée, et ce, principalement chez les nouvelles générations de chercheurs et chercheuses, a fait l'objet d'une brève mise en contexte. Précisons ici qu'Emily Apter, dans *The Translation Zone, A New Comparative Literature* (2006), place la traduction au centre de cette nouvelle littérature comparée. Dans son analyse, Apter considère l'aspect discursif comme se situant au premier plan du processus formateur d'identité. Elle tend à délaisser les concepts de nations ou de langues, souvent associées à un territoire, pour mettre l'accent sur les « communities of speakers », qui représentent mieux la réalité (par exemple, traduit de l'Américain). Le Canada comprend de nombreuses communautés linguistiques « à petite échelle » et la représentation du territoire, des cultures et des nations à partir de ces communautés linguistiques crée une tout autre perspective de l'identité canadienne.

4.2 L'interculturalité dans un contexte canadien

La traduction littéraire du récit autochtone dans un contexte canadien peut notamment être mise en relation avec le contenu de « Who is Comparing What and Why? » (2013), de Walter D. Mignolo. À titre de comparatiste et d'universitaire à visée décoloniale, il remet en question la notion du « zero-point epistemology » (Mignolo 2013, p. 101). Il s'agirait d'une zone neutre, où les réflexions et interventions des comparatistes ne seraient pas biaisées par leurs cultures, leurs groupes ethniques, leurs genres / sexes ou leurs classes sociales.

D'après Mignolo, les comparatistes devraient se détacher de ce « zero-point epistemology », qui n'existerait que dans la tête de certains théoriciens et qui correspondrait à une zone inaccessible et idéalisée. Ces réflexions se transposent aisément aux questions et paradigmes traductologiques actuels. Ainsi le comparatiste ou la traductrice devraient exercer leur capacité d'autoréflexion, afin d'entretenir une perception de la réalité interculturelle du pays. Une autoréflexion qui soit introspective, qui garde dans son champ de vision le collectif, et où un élément comparatif s'immiscerait invariablement afin de rendre le processus complet, le facteur relationnel étant essentiel à la connaissance de soi et de l'autre.

Mignolo, tout en lui attribuant un rôle inspiré du contexte colonial, définit la comparaison comme suit : « Comparison was needed to build the imaginary of the European self in contradistinction with the non-European other. » (Mignolo 2013, p. 108) En effet, à l'époque de la Nouvelle-France, par exemple, les comparaisons étaient effectuées dans un contexte de nouveauté et de grand contraste, où les communications entre cultures et peuples semblaient limitées, voire impossibles. Aujourd'hui, la situation diffère complètement, et imaginer l'Autre sans se renseigner ou entrer en communication implique de la mauvaise foi, de l'ignorance ou un sentiment de supériorité, tous inacceptables dans un contexte décolonial.

Le concept de comparaison culturelle a aussi été analysé par R. Radhakrishnan (2013). Il conclut que souvent un groupe en juge un autre dans l'intention de s'approprier davantage de pouvoir. Presque systématiquement, cette assertion de pouvoir sera intentée par l'individu issu d'une culture / nation dite contemporaine et « avancée », ayant déjà joué le rôle du colonisateur, par rapport à une autre culture / nation en « voie de développement » ou en cours de réappropriation de sa voix, une culture qui serait toujours dans une situation de résistance postcoloniale.

Bien sûr, un lien direct peut être ici fait avec les nations d'établissement canadiennes face aux Premières Nations et au peuple métis du Canada. La comparaison « non-relationnelle » et la classification hiérarchique ne sont point étrangères aux pratiques canadiennes, et les minorités font preuve de moins en moins de tolérance. Les analyses sociétales, culturelles et anthropologiques superficielles et non inclusives sont désormais dénoncées par les minorités, de même que toute généralisation identitaire de l'Autochtone.

Un faux pas supplémentaire, commis par l'individu issu de la nation d'établissement, risque aussi d'être remarqué s'il est associé à une temporalité fixe, un élément qui contribue à des généralisations hâtives. Homi K. Bhabha, dans *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, explique les incidences négatives qu'une observation ou une conclusion fixée dans le temps par les nations d'établissement peut avoir sur l'évolution des minorités.

L'un des caractères marquants du discours colonial est sa dépendance au concept de « fixité » dans la conception idéologique de l'altérité. La fixité, en tant que signe de la différence culturelle/historique/raciale dans le discours du colonialisme, est un modèle paradoxal de représentation : elle connote la rigidité et un ordre immuable aussi bien que le désordre, la dégénérescence et la répétition démonique. (Bhabha 2007, traduction de Françoise Bouillot, p. 121)

En effet, une anthropologue, une comparatiste ou un traducteur peuvent noter un trait caractéristique chez un Autochtone à un moment ou à un lieu donné. Par contre, cette notation ne peut être justifiée pour tous les Autochtones habitant le territoire canadien. En agissant de la sorte, les Allochtones procèdent à une archéologisation des Autochtones, comme l'affirme si bien Joëlle Papillon.

Selon ce paradigme, toute manifestation autochtone contemporaine relèverait d'une chute, d'un métissage culturel conçu comme un appauvrissement ou une dilution d'une identité préétablie (donc figée, imperméable à tout changement). Les cultures amérindiennes, métisses et inuit se trouvent dès lors placées dans un cul-de-sac : si elles sont « contemporaines », elles sont « inauthentiques » et donc leurs propositions ne semblent pas valables; si elles sont « traditionnelles », elles sont « authentiques », mais leurs propositions se voient tout de même invalidées parce qu'elles sont jugées dépassées et inadaptées à l'époque actuelle. » (Papillon 2013, p. 3).

Tout change, et les études et observations s'effectuent idéalement sous le modèle du cas par cas : « Quel que soit le moment de l'expression-énoncé qu'on prend, il sera toujours déterminé par les conditions réelles de cette énonciation, et avant tout par la *situation sociale la plus proche. La communication verbale ne pourra jamais être comprise ou expliquée en dehors de ce lien avec la situation concrète* » (Todorov 1981, p. 69) Cependant, l'étude ou la reconnaissance de la situation d'interaction concrète se tiendra dans un espace et avec des paradigmes extérieurs aux « catégories conceptuelles et organisationnelles primaires » (Bhabha 2007, p. 30) telles la classe et le genre en

tant qu'éléments de reconnaissance identitaire. Homi K. Bhabha propose en fait des lieux de reconnaissance culturelle et identitaire autres, qu'il qualifie d'interstitiels, comme le groupe ethnique, le sexe, la génération, le lieu géopolitique et l'orientation sexuelle (Bhabha 2007, p. 30). Voilà les catégorisations de l'identité contemporaine qui permettent de mieux situer l'individu dans un espace d'intersubjectivité nationale ou culturelle. Tous ces éléments agiraient en tant que variables. Selon Bhabha, « ces espaces interstitiels offrent un terrain à l'élaboration de ces stratégies du soi —singulier ou commun — qui initient de nouveaux signes d'identité, et des sites innovants de collaboration et de contestation dans l'acte même de définir l'idée de société. » (Bhabha 2007, traduction de Françoise Bouillot, p. 30)

Cette approche post-structuraliste, où la hiérarchie implicite des composantes binaires perd de son importance, permet une hybridité culturelle (Bhabha 2007, p. 33) qui, une fois déconstruite, met inévitablement l'accent sur l'individualité du sujet, sur ses particularités, sur sa différence par rapport au groupe. Aussi ce passage interstitiel entre les identifications fixes ouvre-t-il la possibilité d'une hybridité culturelle qui entretienne la différence en l'absence d'une hiérarchie assumée ou imposée. (Bhabha 2007, p. 33) Ainsi, les dualités du type Noir / Blanc, Soi / Autre se dépolarisent pour faire place à un mouvement temporel et à un flux dynamique « empêchant les identités situées à chaque bout de s'installer dans des polarités primordiales ». (Bhabha 2007, traduction de Françoise Bouillot, p. 33) C'est donc dire qu'il faille des études de cas du point de vue individuel et aller bien au-delà d'une identité assumée, autochtone ou non, pour éviter l'essentialisation et l'archéologisation. Comme Bhabha le mentionne, de nombreux aspects sont à prendre en considération lorsqu'il est question de cerner l'identité d'un individu, et cela tient également pour le processus traductif de la littérature autochtone.

4.3 Autoréflexion du sujet traduisant conscient

Dans *Writing Between Cultures*, Barbara Godard affirme que trois tangentes peuvent être observées au cours du processus de traduction au Canada, selon la position de l'auteur ou du traducteur sur l'axe colonial et d'un point de vue hiérarchique : a) le Moi est traduit selon la perspective de l'Autre; b) le Moi est traduit et exprimé dans la **langue du souverain**; ou c) le souverain **médite** sur les difficultés du passage. (Godard 1997, p. 59)

Dans le même ordre d'idée, et relativement à cette méditation-réflexion, nous proposons ici aux traducteurs de mettre au point une pratique d'« autoréflexion » sur leur position sociale avant d'entreprendre la traduction d'un récit autochtone. Pour ce faire, comme il a été mentionné précédemment, Walter D. Mignolo suggère l'exercice (aux traducteurs et à qui le veut bien) d'analyser sa position sur l'axe relationnel et hiérarchique de la matrice du pouvoir (dé)colonial (Mignolo 2013, p. 103). L'exercice s'effectuerait sous forme de dialogue introspectif qui permettrait une saine lucidité et une analyse de sa position en tant que traducteur. Selon chacun, les réponses pourraient rester introspectives ou être écrites, mais une grande partie du questionnement devra invariablement se faire avant de commencer la traduction, avant, pendant et après la première lecture du texte de départ. Bien sûr, des questionnements pourraient surgir au cours du processus traductif : des notes du traducteur en bas de page pourront alors être ajoutées. À mon avis, ce type d'interventions / d'autoréflexions de la part du sujet traduisant est aussi pertinent que tout type de commentaires plus techniques ou traductologiques.

Cet exercice d'autoréflexion chez le sujet traduisant, par le biais de sa positionnalité sur l'axe de pouvoir décolonial, le mènerait idéalement vers une prise de conscience de son hybridité culturelle. Mais à quoi pourrait ressembler cet axe de pouvoir (dé)colonial et quelles seraient ses composantes ?

Dans un contexte canadien, Renate Eigenbrod commente cette hybridité culturelle et la situe sur le continuum entre les polarités colonisé / colonisateur (Eigenbrod 2005, p. 40-41), mais à un endroit différent pour chaque individu, ce qui rejoint et revient à la théorie de Bhabha (discutée à la section 4.2 *L'interculturalité dans un contexte canadien*) qui soutient que l'individualité de chacun devrait être reconnue lors de processus d'identification. Bhabha suggère une distanciation de toute analyse identitaire ou littéraire ayant les différentes nations, par exemple, telles Premières Nations / nations d'établissement, comme composantes binaires du continuum. Ce jeu en mouvance permet d'éviter les inégalités de pouvoir, souvent implicites et associées à certains éléments binaires statiques. La prise de conscience que la culture est un concept dynamique et que tout change perpétuellement favorise une certaine flexibilité et, en fait, une recherche d'équité, qui vise une constante réévaluation, un rééquilibre quant aux relations de pouvoir présentes dans le système littéraire canadien, puis dans la société en général.

À titre de suggestions de questions pouvant être posées en guise d'exercices d'autoréflexion, nous aurons recours à la liste suivante, tirée de *Decolonizing Methodologies* de Linda Tuhiwai Smith, qui révèle les questionnements habituellement soulevés au début d'une recherche scientifique chez les communautés autochtones en Australie. (ma traduction; Tuhiwai Smith 2012, p. 10)

- Qui mène la recherche ?
- À qui appartient-elle ?
- À qui servira la recherche ?
- Qui en bénéficiera ?
- Qui sera responsable de son déroulement ?
- Qui en fera la rédaction ?
- De quelle manière les résultats seront-ils rendus publics ?³²

Tuhiwai ajoute à cette série de questions pertinentes une observation tout aussi digne de mention. Elle affirme que bien que plusieurs chercheurs et chercheuses puissent répondre à ces questions avec intégrité, un nombre beaucoup plus élevé de chercheurs considère ces questions avec cynisme, comme si elles n'étaient posées que pour être politiquement corrects. Souhaitons que chez le traducteur ou la traductrice, l'exercice d'autoréflexion mène idéalement vers une prise de conscience sincère de l'hybridité culturelle de tout un chacun, mais également des inégalités dans les relations de pouvoir.

4.4 Pertinence de l'exercice autoréflexif en traduction

Il y aurait des limites à la neutralité des acteurs de la communication interculturelle que sont les traducteurs. Si le sujet traduisant échouait dans sa tâche de voix médiatisée, l'ironie serait alors poussée à son comble. Après une « Renaissance », les Autochtones pourraient une fois de plus être

³² Toutes ces questions, bien que posées avant de procéder à la traduction, pourraient trouver réponses au fur et à mesure que la traduction progressera, et, d'importance première, grâce à une nécessaire consultation autochtone afin de pouvoir répondre à certaines d'entre elles de manière éclairée.

soumis à la figure coloniale : une manifestation d'autorité coloniale / littéraire par le biais du processus de traduction. Espérons éviter ce faux pas.

En réalité, cependant, le « problème » réside dans le fait que la personne traduisante ne peut tout simplement pas se détacher totalement de son identité, de sa culture, formée de constructions sociales particulières. Elle possède des « connaissances situées ». Rappelons que la notion du « zero-point epistemology », introduite par Walter D. Mignolo (Mignolo 2013, p. 101) n'existerait pas et correspondrait à une zone inaccessible. Dans cette optique, le sujet traduisant devrait développer une pratique d'autoréflexion régulière, qui lui permettrait de percevoir la réalité de manière moins stéréotypée et archéologisée, plus actuelle et hybride, en constante réévaluation.

4.5 Acte de guérison et d'éveil pour le sujet traduisant

L'approche postmoderne qualifie le sujet de fragmenté, de décentré; il est même aussi question de la schizophrénie du moi, où le sujet doute constamment, où il est en questionnement constant. Cet état est particulièrement observable chez les individus habitant un pays comme le Canada, dont la réputation, l'identité nationale projetée à l'étranger, est celle d'une nation construite sur la base d'un modèle de multiculturalisme. En fait, une rupture est observable entre l'identité projetée vers le monde et ce qui est ressenti et vécu quotidiennement par les Canadiens et Canadiennes.

Sous les feux brillants des récents Jeux olympiques de Vancouver, les cérémonies mettaient à l'évidence les cultures autochtones du pays. Mais qu'en est-il de l'Autochtonie dans la réalité quotidienne du citoyen et de la citoyenne ? En fait, la reconnaissance de l'Autochtonie, de son existence et du respect qui lui est dû, sur le territoire canadien, constitue la clé de la guérison du sujet canadien qui traduit de la littérature autochtone. En effet, la reconnaissance de cette partie fondatrice de l'identité canadienne colmaterait un tant soit peu cette fragmentation identitaire. La guérison du traducteur résiderait dans l'élaboration d'un discours intérieur sur la question autochtone au pays, dans le cadre d'une interrogation plus large sur la relation entre le sujet et des enjeux sociétaux majeurs, qu'ils soient historiques ou contemporains. Le temps passé à réfléchir sur la relation du sujet avec l'Autochtonie canadienne exclurait idéalement l'indifférence et encouragerait, espérons-le, un sentiment d'empathie envers les Premières Nations.

Ce type d'identification entre le sujet traduisant issu d'une nation d'établissement et l'Autochtonie pourrait réduire une certaine anxiété chez la traductrice s'étant désormais questionnée à propos de sa position sur l'axe de pouvoir (dé)colonial. En effet, en s'interrogeant sur l'Autre, le sujet entre en contact avec son Moi, par l'entremise d'un discours intérieur : il ne réside plus dans le déni de l'autre, un déni justifié par la peur d'une perte de contrôle, comme l'explique Jessica Benjamins : « First, the self is constituted by the identifications with the other that it deploys in an ongoing way, in particular to deny the loss and uncontrollability that otherness necessarily brings. » (Benjamin 1998, p. 79) Au-delà du déni, qui serait formateur d'individualité, l'action de passer à la relationnalité avec l'Autre serait créatrice d'un espace d'intersubjectivité, un espace tout aussi fondamental à la formation du Moi (voir la section 6.1 *L'essentielle collaboration entre l'auteure et la traductrice*). C'est en fait une responsabilité citoyenne que de faire cet exercice d'autoréflexion car il conduit paradoxalement à la reconnaissance de la différence de l'Autre.

Irina Ionita, dans *Un itinéraire de recherche en terrain autochtone du Canada*, avance l'expression *décolonialité de soi* afin de qualifier la finalité de ce type d'exercice d'empathie mis en pratique selon une approche méthodologique, visant à mener des recherches anthropologiques, notamment. Comme nous l'avons vu, cette décolonialisation de soi s'avère tout aussi pertinente et nécessaire lorsqu'il est question de la phase préparatoire à la production d'une traduction littéraire décoloniale.

4.6 Théories de lecture formatrices d'empathie

Les définitions de l'empathie sont nombreuses et diffèrent d'une discipline à une autre. L'empathie pourrait premièrement se qualifier de phénomène neurologique si l'on tient compte de la découverte des neurones miroir au cours des années 1990. Ces neurones s'activeraient lorsqu'un humain observe l'exécution d'une action chez un autre humain ou en *imagine* l'exécution; ce phénomène s'observe chez les animaux, généralement de la même espèce, mais pas exclusivement. Cette prédisposition témoignerait d'une capacité empathique permettant de percevoir les émotions chez l'autre. (Ionita 2015, p. 54) : « Car la capacité de se mettre à la place de l'autre et de « lire » (dans) son esprit, même si elle s'avérait inclure une composante biologique, s'actualise toujours

dans l'intersubjectivité qui crée le dialogue (Hollan 2008) et se déploie nécessairement dans un contexte socioculturel, voire politique. » (Kirmayer dans Ionita 2015, p. 55)

Dans le contexte de la traduction d'un récit de vie, l'intersubjectivité entre l'auteure et le sujet traduisant entre nécessairement en jeu dans le dialogue, ou par extension, le texte de départ et le texte d'arrivée. Cela est vrai pour le récit, peut-être même davantage que pour les autres genres littéraires, étant donnée sa nature fondamentalement subjective.

Afin de faire preuve d'empathie, tout individu doit fournir un effort (malgré les neurones miroirs), un effort d'observation et d'imagination. L'empathie ne se génère donc pas de manière automatique comme pourraient le faire les procédés d'interaction à l'intérieur d'un dialogue.

Ainsi, il devient progressivement patent qu'il ne peut s'agir d'une démarche allant de soi et n'engageant aucune volonté ni aucun effort conscient. Au contraire, les recherches en psychanalyse, les données cliniques, ainsi que les apports anthropologiques concluent que l'empathie *est* effort. Cet effort dépasse l'intuitif, l'instant et l'immédiat, pour se prolonger dans le temps et l'espace, par un processus à plusieurs dimensions. (Ionita 2015, p. 53-54)

Il faut se donner la peine de ressentir pour l'autre, et il n'est pas donné à tous et à toutes de vouloir le faire. « Considérer l'empathie comme étant un outil heuristique et non seulement un concept théorique : il faut mettre en pratique l'empathie afin d'entrer en communication » (Ionita 2015, p. 233) Est-ce tout spécialement vrai lorsque le sujet de conversation ou la lecture porte sur le récit de vie d'un ou des interlocuteurs ?

En effet, dans des conditions normales, nous sommes toujours soit en accord, soit en désaccord avec ce qu'on dit : et nous apportons, d'ordinaire, une réponse à tout énoncé de notre interlocuteur —réponse qui n'est pas toujours verbale, et peut consister au moins en un geste, un mouvement de main, un sourire, un hochement de tête, etc. (Todorov 1981, p. 292)

En effet, dans des conditions normales, lorsque l'émetteur fait preuve de clarté, une réaction sera enclenchée dans l'interaction et cette réaction empathique se fera sans effort, par l'exécution de gestes spontanés; ce n'est que dans l'interaction que la création de l'empathie est possible sans

effort. Il faut devoir bien comprendre, hocher de la tête ou être touché par le message véhiculé afin de pouvoir mieux comprendre la réalité ou la symbolique derrière l'expression de l'interlocuteur ou de l'auteure. « De manière générale, les auteures identifient l'empathie comme étant une manifestation active, voire performative, hautement dialogique et intersubjective, plutôt que sous la forme d'une expérience passive. » (Ionita 2015, p. 73)

Enfin, les réactions des lecteurs ou lectrices de la traduction française d'un récit autochtone dénonçant la maltraitance des autorités religieuses sur des enfants vulnérables, sont variées, et ce, même si la traductrice s'est exprimée dans un niveau de langue familier épïcène et souvent féminisé, tout en suivant les différentes étapes traductologiques vers la production d'un texte littéraire décolonial. Il y aura nécessairement réponse verbale ou non de la part du lecteur ou du destinataire. Les degrés et les manières d'exprimer de l'empathie dans ces réponses sont aussi diverses qu'intéressantes pour la recherche. Voyons quelques possibilités de manifestation grâce à la définition de l'empathie suivante, tirée d'un résumé visant à démontrer les nombreuses définitions du terme :

[...] une connaissance inductive, un processus inférentiel, un type précis de communication, une méthode d'observation, une aptitude, une capacité imitative, une émotion vicariante, une forme de contagion émotionnelle, un procédé de collecte de données, une façon de traiter l'information, une aptitude [sic], un moyen de comprendre. (Reed cité par Brunel et Martiny 2004, p. 477-478)

Une définition du terme aussi large inclura très probablement la relation entre la traductrice allochtone et l'auteure autochtone dans le processus de traduction de récits de pensionnat comme *They Called Me Number One* de Bev Sellars.

CHAPITRE 5

LA PRODUCTION D'UNE TRADUCTION NEUTRE SUR LE PLAN DU GENRE

J'aimerais procéder à une courte mise en contexte de l'historique et des principes fondamentaux de la traduction féministe afin de mieux soutenir mes choix de mettre en pratique ou non ces stratégies féministes pour la traduction de récits de femmes autochtones.

Historiquement, en Occident, le réfrènement de la participation des femmes à la sphère publique est reconnu. On voulait souvent des femmes passives plutôt qu'actives, qu'elles restreignent leurs activités à l'intérieur de la sphère privée et domestique : des qualités qui, à maintes reprises, furent attribuées à la traduction dans le contexte européen. Parallèlement, dans un contexte d'analyse littéraire, la traduction est souvent qualifiée de reproduction du texte original et s'associe donc ainsi presque de façon « naturelle » aux femmes, en tant que deuxième sexe, que copies de l'original, selon le récit biblique de la Genèse. Par extension, l'activité traductive, souvent associée à la femme, passe aussi au second rang puisqu'elle est considérée par plusieurs comme étant une activité littéraire secondaire à la création littéraire, comme en ont témoigné bien des traductrices, dont Sherry Simon (1996).

Par ailleurs, ce rapprochement entre le stéréotype des genres, les relations de pouvoir et la traduction s'illustre également dans la terminologie employée pour théoriser la traduction. Pensons à la classique expression européenne des belles-infidèles, et au titre *Re-Belle et Infidèles* (1991) de Susanne de Lobinière-Harwood. Cette dernière a même affirmé qu'en tant que femme, elle se sentait fondamentalement traduction, que son statut de femme, sa nature, procédait nécessairement de la traduction, qu'elle était traduction, et ce, surtout, à la lecture d'un texte écrit par un homme.

Ce type de performance, préconisé par les féministes québécoises et canadiennes des années 1970 pour qualifier leur travail, se distingue par le caractère explicite des interventions linguistiques. En outre, la traductrice féministe procède à une performance, puisque ses traductions ont évolué dans le cadre d'événements de nature « performative », comme des lectures publiques, des ateliers de traduction simultanée, etc., bref, dans un espace en mouvement. Au Canada, on compte ou on comptait, parmi les tenantes de cette approche féministe poststructuraliste, des auteures telles Barbara Godard, Suzanne de Lotbinière-Harwood, Kathy Mezei, Sherry Simon, Luise Von Flotow, Daphne Marlatt et Nicole Brossard, sans oublier les Américaines Lori Chamberlain et Suzanna Jill-Levine.

Nicole Brossard, écrivaine avant-gardiste depuis les années 1960 au Québec, et maintenant reconnue mondialement, est considérée comme une pionnière de la traduction féministe canadienne, en partie en regard de ses réflexions concernant la réécriture en tant que stratégie de traduction féministe intralinguale. En effet, la traduction littéraire a toujours occupé une place d'importance sur la scène littéraire canadienne et québécoise, et ce, plus particulièrement depuis les années 1960. La traduction, profession en grande partie exercée par des femmes, s'avère représenter beaucoup plus que le transfert linguistique d'un mot à un autre, bien que cet exercice n'ait absolument rien de banal. En fait, la traduction féministe devint, vers la fin du 20^e siècle au Canada, un outil de revendication. En effet, le vocabulaire et la structure grammaticale et syntaxique sont d'importance primordiale dans la construction du sujet, d'un point de vue linguistique et culturel. Plus précisément, la féminisation des termes, le choix d'un vocabulaire égalitaire, l'utilisation de substantifs et d'adjectifs qualificatifs, et la traduction de certaines idées illustrant une perspective féminine, une subjectivité féminine, ont illustré la naissance de cette vague de traduction. En fait, nous assistons à une structuration du genre dans un système linguistique, culturel et politique phallagocentrique, en tentant de désamorcer les relations de pouvoir. On utilise la traduction littéraire à des fins politiques; il s'agit, comme la chose a été nommée par Nicole Brossard, de *Poetic Politics* (Brossard 1990).

5.1 Aspects théoriques de la traduction féministe relatifs au (post)structuralisme

La traduction féministe s'est grandement inspirée du concept de *différance*³³ élaboré par Jacques Derrida, philosophe français (1930-2004). Sa philosophie appartient à la mouvance du poststructuralisme, car son approche vise à déconstruire les oppositions telles que homme / femme, raison / sentiment; âme / corps; bien / mal; texte original / texte traduit, composantes de relations traditionnellement placées à chaque extrémité du continuum.

Derrida considère le rapport de force entre les opposants et propose la logique suivante : pour « déconstruire » un dualisme et ainsi créer l'équilibre, il voit nécessaire de : a) procéder à une phase de renversement, où l'unité plus « faible » de l'opposition prendrait plus d'importance que l'unité traditionnellement associée au pouvoir, et b) procéder à une phase de neutralisation, où le terme en quête de reconnaissance est arraché à la logique binaire et se libère donc des associations passées.³⁴

Ainsi, en ce qui a trait à la traduction littéraire produite par les femmes, autochtones ou allochtones, nous proposons d'effectuer des renversements puis des neutralisations dans le but de moduler la structure des phrases et les choix lexicologiques, notamment, ce qui influera sur la pensée des individus et ouvrira les esprits au partage de perspectives différentes, qu'elles soient culturelles, ethniques, raciales ou reliées au genre. Ces renversements linguistiques, que nous illustrerons

33 In the one case "to differ" signifies nonidentity; in the other case it signifies the order of the *same*. Yet there must be a common, although entirely different [*différente*], root within the sphere that relates the two movements of differing to one another. We provisionally give the name *différance* to this *sameness* which is not *identical*: by the silent writing of it's a, it has the desired advantage of referring to differing *both* as spacing/temporalizing and **as the movement that structures every dissociation**. [...] *Différance* is not simply active (any more than it is a subjective accomplishment); **it rather indicates the middle voice**, it precedes and sets up the opposition between passivity and activity. With its *a*, *différance* more properly refers to what in classical language would be called the origin or production of differences and the differences between differences, the play [*jeu*] of differences. **Its locus and operation will therefore be seen wherever speech appeals to difference**. (Derrida 1968b, p. 129-130).

Comme il n'y a pas de présence avant la différence sémiologique et hors d'elle, on peut étendre le signe en général de Saussure écrit de la langue : "La langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible, et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse; historiquement, le fait de la parole précède toujours." Rejetant au moins le schéma sinon le contenu de l'exigence formulée par Saussure, nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue "historiquement" comme tissu de différences. "Se constitue", "se produit", "se crée", "mouvement", "historiquement", etc.[...]. (Derrida 1968a, p. 52-53)

34 GUILLEMETTE, Lucie et Josiane COSSETTE (2006). « Déconstruction et *différance* », *Signo*, [En ligne], sous la direction de Louis Hébert, Rimouski, <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-difference.asp> (Page consultée le 23 juillet 2014)

dans les sections à venir, seraient exprimés dans un système de communication genré, telle la langue française, dans le contexte de traductions littéraires vers le français. La répétition des marques du féminin, même dans la langue, est une forme de performativité.

And by performativity we mean (following Judith Butler and others) not just consciousness performance, but the unconscious repetition and citation of gender and sexual norms. For it is through such repetition that those identities become naturalized and reified, as these scripts are reproduced on the surface of (and through the actions and gestures of) one's own body (Rayter & McLeod 2008, p. 38-39).

En traduction littéraire féministe ou féminisante, l'emploi de la technique de féminisation des termes et celle du doublet permet la visibilité du féminin dans cette langue genrée qu'est le français, où le pendant masculin d'un terme est traditionnellement censé inclure la représentation du féminin. La répétition de ces techniques rédactionnelles agit en tant que performativité. On le voit, au Québec, la répétition a fait son œuvre : la féminisation des termes et le doublet sont maintenant devenus la norme et sont largement recommandés par l'Office québécois de la langue française.

5.1.1 Aspects théoriques de la traduction féministe relatifs aux théories du langage

Les langues, étant des systèmes de communication des plus représentatifs de la réalité humaine en constante progression, devraient agir de pair avec les différentes sociétés et démontrer une certaine flexibilité dans la consignation de leur évolution. Elles n'ont guère le choix de suivre l'évolution des humains puisque les mots et les expressions doivent pouvoir exprimer les réalités émergentes et novatrices. Par exemple, en Suède, pays reconnu mondialement pour son avant-gardisme et son caractère égalitaire et humaniste, la langue officielle, le Suédois, a récemment bénéficié d'une transformation plutôt symbolique afin d'illustrer une nouvelle réalité sociale. En effet, un pronom, le pronom neutre *hen*³⁵, pour la première fois inscrit dans la langue en 1944 par le linguiste Hans Karlgren, a pour but de simplifier l'exercice d'écriture, permettant ainsi aux auteures et auteurs de faire référence à une personne sans pour autant devoir en mentionner le sexe. En français,

35 N. ROTHSCILD, « Hen : le nouveau pronom neutre qui fait polémique en Suède », Traduction de P. Sastre, *Slate.fr*, [En ligne], <http://www.slate.fr/story/56183/hen-pronom-neutre-genre-suede>

l'équivalent le plus près de ce pronom serait peut-être le pronom personnel « on » lorsqu'il est utilisé pour désigner les gens en général, mais il n'est usité qu'en position de sujet.

L'utilisation de ce pronom peut être fondamentale et justifiée pour les individus s'associant au « troisième sexe », comme le sentiment ou l'état est souvent qualifié. Cette identification est également reconnue en Australie depuis peu, mais traditionnellement présente chez les peuples autochtones de l'Amérique avec les berdaches ou les *Two-Spirited* (Pape 2013, p. 72) et dans certaines cultures du Maghreb, avec les Xanith (Garber 1997, p. 648).

Indeed, the very difficulty of finding the words for those who reject or don't fit into traditional gender binaries leaves us searching for a language that might begin to articulate human subjectivity in entirely different ways. And yet some writers insist such a language already exists (Rayter & McLeod 2008, p. 19).

Ainsi, afin de traduire un texte vers le français de manière neutre et inclusive, autant que possible, le traducteur saura utiliser les grands principes de la rédaction épiciène, par exemple en faisant l'usage d'adjectifs, de noms et de pronoms épiciènes ainsi que de noms collectifs afin d'inclure les personnes non binaires. L'utilisation du pronom « on », le plus proche équivalent du pronom suédois « hen », inclut la voix des personnes non binaires dans la traduction de récits de vie autochtones, notamment. Ainsi, la présence du pronom « on » dans le processus traductif de *They Called Me Number One* matérialiserait l'intention d'inclure les berdaches dans le discours.

5.1.2 La traduction féminine activiste et ses stratégies

En déconstruisant les catégories binaires, faisons ressortir le caractère activiste de la traduction littéraire exprimé ici par la modulation du signe, en permettant à cette relation, à cet espace, entre les opposants féminin / masculin d'incarner l'expérience féminine, de la rendre visible, et ce, à différents degrés et grâce à différentes stratégies. Cette voix féminine³⁶ désire recevoir la même

36 La reconnaissance du féminin se fait de concert et non en contradiction avec la reconnaissance de genre neutre à l'intérieur du langage. Il s'agit plutôt de partenariat, de cause parallèle afin que chacun trouve sa voix dans le discours patriarcal.

attention portée au discours dominant de l'homme dans la sphère publique. Elle veut y exercer sa pensée, son écriture, tout comme y sont parvenues, en partie, les femmes d'aujourd'hui.

Pour démontrer cet accomplissement ou pour inciter au changement des mentalités, il n'est plus question ici de l'invisibilité du traducteur ou de la traductrice, mais de laisser une trace évidente de performance au cours du processus traductif, en tentant de créer un équilibre entre les dualismes ou les dualités en opposition dans le langage. La traductrice féministe procède à une performance dans cet espace de mouvement, cet espace de différence, entre les éléments d'opposition féminin / masculin afin de remédier à son manque de visibilité dans le texte et dans la société.

Comme l'auteure, la traductrice produit du sens, un sens qui vient de la manipulation du texte. Ainsi, le rôle de la traductrice dans la transformation du texte est mis en valeur, sa signature mise en évidence, ces éléments autoréflexifs mettant en évidence le travail, la textualité, la diffère(a)nce de la traduction (Godard 1989, p. 42).

Mais qu'en est-il de la traduction féministe d'un texte produit par une auteure autochtone ? Cette performance féministe peut-elle devenir une création qui agisse entre la dualité du féminin et du masculin tout en respectant l'appartenance culturelle de l'auteure ? Avant de tenter une réponse ou, du moins, de préciser la question, je souhaite faire la présentation du contexte canadien en traduction féministe, afin de mieux montrer d'où vient cette pratique et d'illustrer par des exemples l'étendue des transformations qui peuvent être apportées au texte pour y rendre visible le féminin. Cet exercice me semble pertinent afin de ne pas prôner d'emblée une traduction féministe dans un contexte de traduction autochtone féminine bien que revendicateur de la voix des femmes, en général, et de l'auteure du récit de soi en particulier.

Un exemple bien concret de *transformance* en traduction féministe serait la traduction de l'œuvre de Lise Gauvin, *Lettres d'une autre* (1984), par Susanne de Lotbinière-Harwood, où la traductrice laisse clairement visible sa transformation et son remodelage du texte de départ. « *Womanhandling* the text in translation would involve the replacement of the modest, self-effacing translator. Taking her place would be an active participant in the creation of meaning, who advances a conditional analysis. » (Godard 1989, p. 50) Godard a nommé cette visibilité de la traductrice, une stratégie de traduction féministe, le *womanhandling*.

Les traductrices ont en effet recours à quelques stratégies de traduction afin de transformer ou de transcoder le texte de départ. Suivront ici une courte énumération et quelques exemples de ces stratégies. Les traductrices font donc preuve de visibilité et formulent des commentaires dans les préfaces et les notes de bas de page. Il y a en outre la supplémentation, stratégie de traduction pouvant être mise en pratique dans tous types de textes, et qui justifierait la « surtraduction » de certains textes transformés. (Von Flotow 1991, p. 75) Les néologismes et les jeux de mots sont aussi très présents dans le travail des traductrices féministes, dont Nicole Brossard, où la mise en évidence du « e » muet français dans la calligraphie, les manipulations et les fragmentations des mots ajoutent un caractère postmoderne au texte. (Von Flotow 1991) Sherry Simon a également étudié les stratégies féministes de marquage du genre, dont voici des exemples : « Examples quoted from de Lotbinière-Harwood's translations include using a bold 'e' in the word one to emphasize the feminine, capitalization of M in *HuMan Rights* to show the implicit sexism, the neologism *auther* (as opposed to *author*) to translate the French *auteure*, and the female personification of nouns such as *aube* (dawn) with the English pronoun *she*. (Simon 1996, p. 21) Une dernière stratégie mentionnée dans ce texte sera le « hijacking », par lequel de Lotbinière-Harwood exprime explicitement ses idées personnelles et ses opinions politiques; elle s'approprie ouvertement le texte de départ. De Lotbinière-Harwood affirme que ces changements apportés au texte de départ correspondent à une activité politique.

5.2 Priorisation de l'expérience sur le genre

De plus, on se demande fréquemment si un homme ou un transgenre saurait rendre une traduction féministe de manière adéquate, s'il lui est possible d'exprimer avec exactitude et nuance des expériences exclusivement féminines. À mon avis, dans de tels cas, et en général, l'expérience surpasserait l'importance du sexe assigné. Il s'agirait plutôt d'individualité exprimée dans un contexte précis. D'aborder la question sous l'angle de l'expérience fait passer en second plan le débat sur le genre et toutes discriminations qui pourraient s'en suivre. L'expérience peut être exclusive à un sexe ou à un autre (ou à ni un ni l'autre). Par exemple, un récit sur l'accouchement serait mieux traduit par une femme qui en a déjà fait l'expérience plutôt que par une femme sans enfant ou par un homme (bien sûr, la lecture et l'imagination pourraient aider la cause du traducteur ou de la traductrice n'ayant pas vécu l'expérience, mais jusqu'à quel point ?). D'autres situations

non genrées peuvent être traduites par un homme ou une femme pourvu que la personne en ait fait l'expérience ou fasse preuve d'empathie, sachant choisir le bon ton ou le qualificatif convenant pour traduire l'émotion générée par une situation dite féminine ou autre, qu'elle soit agréable ou terrible. La voix du traducteur ou de la traductrice se joindra alors à celle de l'auteur.e et une force et une vérité s'en dégageront très certainement. Aborder la question du genre sous l'angle de l'expérience, à mon avis, introduit une variable moins binaire au débat.³⁷ Le sujet traduisant pourrait donc aussi s'interroger en ce sens.

La question qui se pose maintenant ici est la suivante : Serait-il éthique d'utiliser les stratégies de traduction féministe pour la traduction de récits écrits par des femmes autochtones dans un contexte de réappropriation de leur voix, de guérison de traumatismes et de réécriture de leur histoire ?

Concrètement, j'aimerais ici présenter une piste de solution dans le but de respecter les revendications décoloniales et féministes présentes dans les récits autochtones féminins au cours du processus de traduction. Nous entendons ici parvenir à la réappropriation de la voix autochtone par une sauvegarde de l'oralité plutôt que procéder à une traduction féministe revendicatrice.

Tout comme nous l'avons démontré plus tôt dans le corpus de cette thèse, selon Derrida, racontées à l'oral, les histoires des femmes sont exprimées de manière plus directe sans influences explicites ou manifestes. Demeurer le plus fidèle possible à cette oralité au cours du processus de traduction serait de rendre le discours et la pensée profonde de ces femmes avec plus de justesse, ce qui correspond à une stratégie de traduction féministe et de toute évidence décoloniale dans un contexte de traduction autochtoniste.

Pour ce qui est de la « performance féministe », je suggère une interventionnisme d'ordre grammatical du type féminisation des termes et rédaction épicienne, lorsque possible, pour mener

³⁷ Il s'agit là d'une hypothèse qui répondrait bien spécifiquement à la question sur l'importance du genre en traduction. Par contre, d'un point de vue plus globale, et comme en témoigne la notion de l'empathie rationnelle objective proposée par Isabelle Collombat dans son article « L'empathie rationnelle comme posture de traduction », la formation, le professionnalisme et les réalités du marché éditorial sollicitent la capacité des traducteurs à produire un texte de manière objective en demeurant fidèles au texte de départ tout en mettant en pratique leurs compétences techniques et intellectuelles.

vers l'équité des genres tout en respectant la présence et l'inclusion du masculin (et de la personne *Two-Spirited*) dans le pronom « nous ». Le caractère mixte du pronom « nous » impose le respect de la représentation de femmes et d'hommes courageux qui ont témoigné de leurs histoires. Il est donc impérieux de respecter la présence des différents sexes dans ce pronom. De traduire en mettant l'accent sur une visibilité du féminin, dans le but de renverser les modes binaires, devrait, à mon avis, être évité ici, même si on entend que pour « déconstruire » un dualisme et ainsi créer l'équilibre, il est nécessaire de procéder à une phase de renversement et à une phase de neutralisation, où le terme en quête de reconnaissance est arraché à la logique binaire et se libère donc des associations passées. (Hottois 1998, p. 306) Les pensionnaires autochtones, femmes et hommes, sont en situation de réappropriation de leur voix en tant que communauté; il serait contradictoire, voire nuisible de créer un sous-groupe féministe, dans ce contexte. D'ailleurs, le genre de stratégie féministe du type *womanhandling* ne semble pas indiqué pour traduire la voix de Bev Sellars dans son récit de vie.

Pour cet aspect, j'aurais donc tendance à éviter tout type de surtraduction ou de réécriture, puisque le récit autochtone représente déjà une réécriture de l'histoire, et que l'imposition d'une intervention coloniale additionnelle, qu'elle provienne d'un homme ou d'une femme, serait peu bienvenue et contre-productive. C'est, du moins, la démarche que j'adopte ici, puisque l'essence même du texte, le récit de vie, bien qu'expression de la construction de l'identité de l'auteure, ne peut être soumis aux modifications d'une tierce personne, sous peine de changer de genre littéraire, et ce, même si les théories féministes, qui considèrent la traduction comme étant une production, une création, justifient ces interventions.

En ce qui concerne les récits des auteures autochtones canadiennes, bien qu'ils soient souvent terrifiants et que, en tant que femmes traductrices féministes, il nous soit très difficile de traduire les propos et de participer à la perpétuation de cette violence, le *womanhandling*, la supplémentation et le hijacking ne semblent pas toujours être indiqués même dans ce contexte de dénonciation et de réappropriation de la voix autochtone. En fait, une telle performance n'est pas à recommander en raison du caractère collectif et mixte du témoignage des auteures autochtones. N'oublions pas que la personne traduisante se trouve en position d'intersubjectivité, et qu'elle

traduira un « je » féminin, représentant, en fait, un « nous » mixte, et dans le cas présent de la traduction décoloniale du récit de Bev Sellars, un « on » mixte.

Dans ce contexte, le « on » mixte couvre tous les enfants de son époque qui ont fréquenté le pensionnat St-Joseph. Toutefois, dans le récit, alors que Bev Sellars raconte sa vie au pensionnat, une ambiguïté règne à savoir si les garçons sont aussi inclus dans le « nous » puisque les filles et les garçons n'avaient que peu de contact. Quoi qu'il en soit, la grande majorité des propos laissent entendre l'inclusion de tous les enfants surtout, notamment, lorsqu'il s'agit de généralisation à propos de la maltraitance reçue et de la rupture avec leurs communautés.

Toutefois, certains contextes ne concernent bien évidemment que la situation des fillettes ou des femmes autochtones, situation parfois comparée à l'expérience des autres générations de femmes autochtones, donc la mère et la grand-mère de Bev Sellars. Voici donc un exemple du traitement d'un « je » qui traite d'une expérience essentiellement féminine et où ce « je » parle aussi au nom d'un « nous » exclusivement féminin autochtone, mais une décennie ou deux après la fréquentation du pensionnat :

Texte de départ : When I was still at the hospital with Jacinda, the nurse came to me with a pen and some papers for me to sign. I asked her what they were, and she said, "Adoption papers." I thought they were going to make me sign the papers. I panicked and got very upset. Only then did she back away, "Okay, okay. We just thought you might want to give the baby up." At no time had I indicated to anyone that I was thinking of giving up my baby. It makes me wonder how many other Aboriginal girls lost their babies this way. (Sellars 2013, p. 147)

Des stratégies de performance féministe seraient envisageables, à mon avis, à la traduction de passages exprimant des expériences exclusivement féminines, telle la citation ci-haut, où il est question de maternité. Dans ces instances, il serait plus approprié et même encouragé d'avoir recours à des stratégies féministes plus créatives comme l'ajout d'un caractère postmoderne au texte, si opportun. « Because making the feminine visible in language means making women seen and heard in the real world. Which is what feminism is all about. » (De Lotbinière-Harwood 1990, p. 9)

Par contre, de façon générale, je crois donc qu'une certaine prudence s'impose avant de passer de la théorie (féministe et décoloniale) à la pratique en ce qui a trait à la traduction interventionniste de textes produits par des auteures doublement marginalisées, comme les femmes autochtones. Afin de rendre une traduction « centre-féministe » ou arborant une « quasi-neutralité » de genre, l'utilisation d'une rédaction épïcène serait à privilégier tout spécialement dans le cas d'un transfert linguistique d'un récit autochtone souvent rédigé au « nous » mixte.

Comme il a été expliqué en détail dans la partie 3.3 *Voix collective et identification de la traductrice à l'éthos collectif* de cette thèse, le pronom « nous », employé dans un contexte de littérature autochtone, tient compte du caractère mixte de la voix exprimée dans un climat qui vise à rééquilibrer les pouvoirs politiques et sociétaux canadiens, en général. Il y a donc nécessité d'expression de cette voix mixte, composée de toutes les identifications (Bhabha 2007), dans le but de conserver un référent inclusif à toutes personnes constituant la communauté en situation de témoignage. Comme je l'ai expliqué auparavant, exclure des hommes ou des individus s'identifiant à d'autres genres au nom de la reconnaissance féminine et de son émancipation risquerait de nuire aux revendications autochtones. Il n'est cependant pas question ici de suggérer que la reconnaissance de la femme dans le langage perde de son importance dans ce contexte; l'emploi de stratégies rédactionnelles de neutralisation, qui incluraient la femme au même titre que l'homme, aura un impact doublement profitable à la cause autochtone.

5.3 Différentes stratégies de neutralisation³⁸

Afin de rendre compte de l'omniprésence des personnes de tous genres dans les communautés autochtones, l'utilisation du doublet masculin-féminin, la rédaction épïcène souvent possible grâce à la nominalisation de l'adjectif qualificatif ou du verbe, l'introduction du point médian et la proposition de stratégies particulières de l'accord du participe passé seront discutées dans cette section réservée à des exemples de traduction concrets, qui sauront illustrer la problématique, afin de favoriser la création d'une représentation de la collectivité. Il sera question de segments du texte de départ et d'une proposition de traduction française. À certaines reprises, un exemple de

38 Dimension expérimentale de la féminisation dans le cadre de cette thèse, endroit par excellence pour le faire, dans le domaine de la traduction littéraire, et libre des contraintes imposées par le marché éditorial.

traduction fautive sera aussi présenté dans l'objectif de démontrer la discrimination et l'exclusion frappante de certains groupes de la société lorsqu'est utilisée une langue française toujours insensible aux stratégies rédactionnelles de féminisation « neutralisante ».

5.3.1 Le doublet

Le doublet³⁹⁴⁰ est la stratégie de féminisation / neutralisation la plus utilisée au Québec, du moins dans un contexte administratif ou quotidien, ce qui n'est pas nécessaire le cas en littérature. Cette pratique n'est que très rarement observée au moment de la rédaction ou de la traduction d'une œuvre littéraire, tel un récit. Cependant, la composante archivistique de cette dernière place le genre littéraire à la croisée de chemins entre la fiction, l'archive familiale, le témoignage, le texte historique et le manifeste.

L'ordre des noms utilisés suit habituellement la séquence masculin-féminin puisque, traditionnellement, le masculin l'emporte sur le féminin dans la grammaire française. Puis l'introduction de variations dans l'ordre des genres peut s'effectuer de manière aléatoire, afin de représenter de manière concrète le caractère universel des sujets impliqués. Cette pratique se dissocie de la règle grammaticale bien ancrée dans la pratique de la précedence du masculin sur le féminin. L'alternance de l'ordre des genres, ou mieux, leur utilisation aléatoire, rend l'usage beaucoup plus fluide et représentatif de la réalité, puisque dans le récit de Bev Sellars, on ne décompte jamais le nombre de personnes de sexe féminin ou masculin, ou de personnes s'identifiant à un genre ou à un autre. L'auteure ne précise pas non plus si le nombre de garçons était supérieur ou inférieur à celui des filles à la Mission Saint-Joseph. La traductrice, vers une langue genrée comme le français, ne détient donc pas cette information. Elle ne peut donc pas être « influencée » par le nombre de pensionnaires de sexe masculin ou féminin qui fréquentaient l'établissement. Par contre, le positionnement du féminin devant le masculin renvoie, une fois de

39 « On appelle doublet l'ensemble que constituent la forme masculine et la forme féminine d'un nom. Voici des exemples de doublets : le directeur et la directrice, la candidate et le candidat, le doyen ou la doyenne, une greffière ou un greffier, les musiciens et les musiciennes, des agentes et des agents. Le doublet peut également être formé de deux pronoms, par exemple : ceux et celles, toutes et tous, chacun et chacune, il ou elle. » (OQLF, 2002).

40 Il ne s'agit pas ici du doublet en traduction, c'est-à-dire la pratique anglophone qui consiste à répéter des mots de sens très rapprochés et qui constitue un anglicisme en français.

plus, à la notion de Hottois qui stipule que pour « déconstruire » un dualisme et ainsi créer l'équilibre, en linguistique et par extension dans la société, il est nécessaire de procéder à une phase de renversement, où l'unité plus « vulnérable » de l'opposition prendrait plus d'importance que l'unité traditionnellement associée au pouvoir, ce qui est observé en plaçant le féminin devant le masculin dans la syntaxe.

Les exemples qui suivent portent une attention particulière à la traduction des pronoms dont la forme est devenue figée dans l'usage de la langue française administrative au Québec. Il s'agit principalement des pronoms indéfinis « tous et toutes » et des pronoms démonstratifs « ceux et celles ». Les exemples de traduction ci-dessous, tirés de *They Called Me Number One*, démontrent en effet que l'utilisation de ces formes figées se lit de manière somme toute naturelle à l'intérieur de ce texte littéraire, puisque, en fin du compte, les lectrices y sont déjà entraînées.

Texte de départ : « We would **all** line up two by two behind the priests and nuns, except for two girls who would be ahead of everyone, and throw the rose petals onto the path where the priest would walk. » (Sellars 2013, p. 46)

Texte d'arrivée : « On se mettait **tous et toutes** en rang, deux par deux, derrière les prêtres et les religieuses, sauf deux filles qui se trouvaient devant tout le monde et qui lançaient des pétales de rose sur le chemin où marcheraient les prêtres. » (ma traduction; *TCNO*, p. 46)

La traduction du **all** anglais vers le **tous et toutes** français passe très bien ici. On a somme toute affaire à une traduction littérale du pronom indéfini jumelée, à une modulation qui saura exprimer, par son caractère figé, la nature genrée de la langue.

Une analyse similaire à l'exemple précédent est pertinente ici. Encore une fois, le caractère figé de l'expression « ceux et celles » fait en sorte que la lecture s'effectue de manière naturelle sans pour autant alourdir le texte. Cependant, dans le passage suivant, le sujet traduisant pourrait aussi avoir recours à la transposition, à un changement de catégorie grammaticale dans le processus de transfert linguistique, c'est-à-dire de passer du pronom démonstratif *those* au substantif en guise

de méthode de traduction. En effet, la mise en pratique de la stratégie neutralisante de la nominalisation fonctionnerait aussi très bien —et probablement encore mieux—dans le contexte d'un texte littéraire.

Texte de départ 1 : « Saturday afternoons were canteen days, and **those** who had money were allowed to buy sweets at the canteen ». (Sellars 2013, p. 73)

Texte d'arrivée 1 : « Les samedis après-midis, c'était la cantine, et **ceux et celles** qui avaient de l'argent pouvaient y acheter des bonbons. » (ma traduction : *TCNO*, p. 73)

Texte d'arrivée 2 : « Les samedis après-midis, c'était la cantine, et **les enfants** qui avaient de l'**argent** pouvaient y acheter des bonbons. » (ma traduction : *TCNO*, p. 73)

Texte d'arrivée 3 : « Les samedis après-midis, c'était la cantine, et **les enfants** qui avaient des **sous** pouvaient y acheter des bonbons. » (ma traduction : *TCNO*, p. 73)

Texte d'arrivée 4 : « Les samedis après-midis, c'était la cantine, et **les élèves** qui avaient de l'**argent** pouvaient y acheter des bonbons. » (ma traduction : *TCNO*, p. 73)

Le choix d'un substantif neutre évite le doublet et permet une lecture encore plus fluide, bien que l'expression « ceux et celles » soit figée dans la langue. Dans cet exemple bien particulier, le choix du texte d'arrivée 3 ou 4 est à privilégier. Le substantif neutre « les enfants » du texte d'arrivée 2 fonctionne très bien d'un point de vue sémantique, mais crée une répétition, nuisant à la musicalité de la phrase, par la création d'une rime avec le substantif « argent ». La solution réside donc en la modification du complément direct par « des sous », par exemple, qui rend la même idée, mais peut-être avec un niveau encore plus familier et plus que tout, enfantin. Les génériques neutres au pluriel du type « élèves » ont souvent été salvateurs lors de la traduction de ce récit.

Bref, la série de possibilités mentionnées ci-dessus pour la traduction de la simple phrase « Saturday afternoons were canteen days, and **those** who had money were allowed to buy sweets

at the canteen » démontre à quel point ne s'improvise pas traducteur qui veut, que de nombreux facteurs grammaticaux, sociétaux et stylistiques sont pris en considération, tout spécialement chez la traductrice ou le traducteur désirant produire une traduction neutralisante de qualité et réfléchie.

Passons maintenant à un exemple pour lequel le sujet traduisant se voit dans l'obligation d'utiliser le doublet, à moins de produire une traduction des plus obliques, une réécriture descriptive de la situation, qui, à mon avis, utiliserait trop de mots pour l'expression de cette réalité.

Texte de départ : « In *Beautiful British Columbia* (1940), all of the people on camera were White, and they were inviting other people to British Columbia to witness the beauty of it. » (Sellars 2013, p. 81)

Texte d'arrivée 1 : « Dans *Beautiful British Columbia* (1940), tous **les acteurs et actrices** étaient Blancs et **ils** invitaient d'autres personnes en Colombie-Britannique à venir y admirer la beauté des paysages. » (ma traduction; *TCNO*, p. 81)

Il s'agit là d'une traduction qui inclut de manière spontanée le doublet pour la traduction française du générique anglais « people » par « les acteurs et actrices, » qui dénote le caractère beaucoup plus précis de la terminologie française. Ce doublet entraîne par contre un autre, ce qui aurait pour effet d'alourdir le texte avec l'ajout du doublet des pronoms personnels « ils ou elles ». Ce problème aurait peut-être pu être réglé grâce à l'utilisation du pronom relatif « qui » au début d'une proposition subordonnée relative. Notons ici qu'il est impartial de préserver le déterminant indéfini « des » devant « Blancs » afin d'assurer la logique de la phrase. Ce déterminant affecte aussi le niveau de langue en le maintenant résolument familier.

Texte d'arrivée 2 : « Dans *Beautiful British Columbia* (1940), tous **les acteurs et actrices** étaient des Blancs qui invitaient d'autres habitants de la Colombie-Britannique à venir y admirer la beauté des paysages. » (ma traduction; *TCNO*, p. 81)

Une autre possibilité aurait été de procéder à une modulation avec rapport métonymique en remplaçant le tout « acteurs et actrices » par une partie « visages » et d’y ajouter le participe passé « filmés », détenant une fonction d’adjectif, afin de préciser qu’il s’agit bel et bien de personnes œuvrant dans l’industrie cinématographique.

Texte d’arrivée 2 : « Dans *Beautiful British Columbia* (1940), tous **les visages filmés** étaient blancs et en invitaient d’autres à venir en Colombie-Britannique pour y admirer la beauté des paysages. » (ma traduction; *TCNO*, p. 81)

Bref, cette analyse plutôt détaillée de ma réflexion sur le transfert linguistique d’une seule phrase démontre les nombreuses étapes et les diverses versions possibles d’une traduction avant qu’on en arrive à une version satisfaisante.

En français, le doublet masculin-féminin, dans un contexte de rédaction épïcène, n’est pas seulement réservé aux substantifs, mais se lie aussi aux déterminants qui les accompagnent. Une phrase aussi simple que la suivante (dans le sens et la formulation) peut causer bien des maux de tête lors de la création d’une traduction neutralisante. Il est difficile de conserver tout le sens du texte de départ dans la traduction française, c’est-à-dire d’exprimer le lien d’amitié sans l’utilisation du doublet. L’exemple du texte d’arrivée 1 propose une première version spontanée, qui implique le doublet et exprime le lien d’amitié en laissant tomber l’information du *someone*. Cette version laisse également de côté le pronom personnel *them* à la fin de la phrase, ce qui produit un effet d’autant plus familier dans la formulation. Ce qui fonctionne dans ce cas.

Texte de départ : « If someone chew gum and they were a friend, we would ask them if we could chew the gum after them. » (Sellars 2013, p. 74)

Texte d’arrivée 1 : « Si un ou une de nos ami.e.s mâchait de la gomme, on lui demandait si on pouvait mâcher la gomme par la suite. » (ma traduction; *TCNO*, p. 74)

Bien que ce segment soit rédigé de manière naturelle par la traductrice, certains lecteurs et lectrices pourraient être dérangé.e.s par l'utilisation du point médian, une autre stratégie neutralisante novatrice dont nous discuterons dans la section 5.3.3.

Texte d'arrivée 2 : Si **quelqu'un** mâchait de la gomme [et que cette personne était notre ami.e] on lui demandait si on pouvait mâcher la gomme par la suite. (ma traduction; *TCNO*, p. 74)

L'utilisation du pronom indéfini **quelqu'un**, au même titre que *quiconque, plusieurs, chaque, on, n'importe qui, nul, tout le monde*⁴¹, ne marque pas la différence du genre⁴². Cette stratégie résout une partie de l'équation, mais nous nous retrouvons tout de même dans l'obligation d'incorporer le point médian si notre choix est de ne pas omettre l'amitié. La répétition du nom commun *gomme* est aussi recommandée pour éviter toute connotation.

Texte d'arrivée 3 : Si **quelqu'un** mâchait de la gomme [et qu'un lien d'amitié existait], on lui demandait si on pouvait mâcher la gomme par la suite. (ma traduction; *TCNO*, p. 74)

Cette troisième version évite le point médian et le doublet, mais se voit moins naturelle, l'introduction du substantif augmentant le niveau de langue pour le faire passer du familier au correct, une formulation plutôt rare à l'oral. Le choix de la traductrice s'arrêtera donc sur l'omission de « l'amitié » avec compensation de cette information dans les phrases subséquentes. La version finale de cette traduction se lirait donc comme suit :

Texte d'arrivée 4 : Si **quelqu'un** mâchait de la gomme, on lui demandait si on pouvait la mâcher par la suite. (ma traduction; *TCNO*, p. 74)

41 OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE (OQLF). « Les pronoms épiciques », La rédaction et la communication, [En ligne], http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?T1=3989 (Page consultée le 14 mars 2018).

42 *Ibid.*

Cette section sur le doublet se conclut par la recommandation d'une utilisation minimale du doublet dans le contexte de la traduction d'un récit de vie sauf pour les expressions figées telles « tous et toutes » et « ceux et celles ». Cependant, l'utilisation du doublet dans les formulations non figées de la traduction française ne devrait pas tomber dans l'oubli. Cette traduction se veut expérimentale, du moins, représentative des enjeux culturels et identitaires d'une société s'exprimant en français, en un lieu et endroit précis de l'histoire. Ne pas reconnaître ou accepter l'intégration consciente de doublets « non-figés » dans le corpus d'un texte de fiction serait de ne pas reconnaître la malléabilité des langues, ce qui encouragerait une stylistique française parfois rigide ou indifférente au caractère changeant de l'expression, exprimée de façon spontanée par le sujet traduisant et inscrit dans la parole par l'entremise de la traduction.

5.3.2 Rédaction épïcène grâce à la nominalisation

La phase de neutralisation, proposée par Gilbert Hottois (1998, p.306), fait suite à une visibilité et à un usage dominant de l'un des opposés de la dualité binaire, tel qu'implicite dans le caractère genré de la langue française, sous la représentation féminin / masculin. Nous avons aussi vu que la nominalisation, qui permet souvent d'éviter les doublets, s'avère une technique de rédaction épïcène efficace pour produire une neutralisation. Voyons la stratégie à employer afin de représenter tous les enfants par la traduction de l'adjectif « proud » :

Texte de départ : « If the word got around that we were too proud, we became the target of more kids. » (Sellar 2013, p. 49).

Texte d'arrivée : « Si la rumeur circulait qu'on avait démontré trop de **fierté**, on devenait la cible d'encore plus d'enfants. » (ma traduction; *TCNO*, p. 49)

La nominalisation de l'adjectif qualificatif « proud » agit, en effet, ici en tant que stratégie neutralisante de traduction, ce qui évite l'utilisation du doublet comme dans la version « Si la rumeur circulait qu'on était trop fiers ou fières » ou l'emploi du point médian, comme dans la possible version suivante « Si la rumeur circulait qu'on était trop fier.e.s » (et dans ce cas, comment procéder pour l'accent du féminin sans modifier la graphie de l'adjectif masculin ?). Cependant,

encore une fois dans le cas de la nominalisation, le niveau de langue augmente quelque peu alors que nous souhaitons conserver des aspects de l'oralité dans le texte.

5.3.3 Le point médian

Le point médian se définit comme un symbole de ponctuation qui permet d'unir les terminaisons masculine et féminine d'un mot. Cette stratégie rédactionnelle, de plus en plus courante dans les correspondances à caractère administratif au Québec, par exemple les offres d'emploi et les courriels, inscrit les deux genres au même titre que les parenthèses l'ont fait. Bien que son usage soit de plus en plus courant, il n'est toutefois toujours pas recommandé par l'Office québécois de la langue française⁴³. Cependant, quoique l'usage des points médians soit désapprouvé par l'Office, la citation informe que ces derniers font déjà partie de l'usage. Ce n'est probablement qu'une question de temps avant que l'Office approuve leur utilisation.

Un choix s'impose donc dans la traduction française de *They Called Me Number One*. Au même titre que le doublet, pour le moment, l'utilisation du point médian serait à proscrire à l'intérieur d'un texte littéraire, tel un récit. Le sujet traduisant devrait donc, encore une fois, avoir recours à ses compétences langagières afin de remplacer le substantif ou l'adjectif binaire par un substantif épïcène. Voici donc, ci-dessous, deux versions françaises différentes, l'une avec points médians, afin d'en expérimenter la lecture et d'en commenter l'utilisation, et l'autre, une nominalisation épïcène.

43 Comme en témoigne le passage suivant, tiré du site Internet de la Banque de dépannage linguistique : « En plus des **parenthèses et des crochets, qui sont les signes (doubles) à privilégier pour former les doublets abrégés** selon l'Office québécois de la langue française, on constate que d'autres signes de ponctuation simples (majuscule, point médian, barre oblique, trait d'union, virgule, point, etc.) sont présents dans l'usage. **Ces autres signes ne sont pas retenus par l'Office en raison des problèmes que leur utilisation pose.** » L'usage du gras démontre à quel point l'Office désire mettre l'accent sur ce qui est recommandé au Québec, probablement en conséquence des débats hautement médiatisés et toujours très actuels sur les réticences de l'Académie française au sujet de l'intégration d'une écriture inclusive en France.

Source : http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?T1=médian&T3.x=0&T3.y=0&id=5345 (Page consultée le 14 mars 2018).

Texte de départ : « Whoever got to the swings first would save the other swings for their friends [...] » (Sellars 2013, p. 73)

Texte d'arrivée 1 : « Le premier rendu aux balançoires réservait les autres **balançoires** pour ses **ami·e·s** de classe [...] » (ma traduction; *TCNO*, p. 73)

Dans la version française proposée ci-dessus, le point médian est utilisé afin de rendre de manière littérale le substantif « friends ». La lecture ne se fait pas nécessairement de façon naturelle, et un lectorat peu familier de cet usage pourrait s'en sentir froissé. Enfin, en sommes-nous à l'étape où il s'agirait d'un choix de la part du sujet traduisant ? Veut-on que cette pratique devienne courante à l'intérieur des textes littéraires ? Voulons-nous en faire la promotion ? Quoi qu'il en soit, nous savons que la répétition saura instaurer une nouveauté dans l'usage. Ma stratégie serait donc d'opter pour un synonyme épïcène au substantif ou adjectif genré, sauf si ce choix influence trop le niveau de langue. Des choix s'imposent et je recommande la priorisation de l'oralité du texte au détriment des réactions puristes par rapport à l'utilisation des points médians. Lue à voix haute, la prononciation de « ami·e·s » demeure /ami/, ce qui encourage une élocution normale, c'est-à-dire sans éléments superflus. Une communication qui ne serait peut-être pas des plus inclusives comme les discours politiques, avec le désormais admis « Chères Québécoise et chers Québécois », mais toutefois normale dans le contexte d'un récit, d'une histoire ou d'un souvenir raconté à voix haute. De dire : « Le premier rendu aux balançoires réservait les autres **balançoires** pour ses amis et ses amies. » n'est pas naturel pour l'usager de la langue française. Puis, d'ajouter des mots au discours de Bev Sellars pour plaire à l'actuelle phase « évolutive » du français, une langue qui n'est pas la sienne, représenterait, à mon avis, une autre manifestation coloniale insensible à la réappropriation de la voix autochtone.⁴⁴

La deuxième version utilise un substantif épïcène, le « camarade » de classe. Notons que le participe passé « rendu » fait en sorte que le phrase conserve un niveau de langue plutôt familier et

⁴⁴ Cela dépendrait de l'auteur.e traduit.e, mais le cas de présent de Bev Sellars ne pratique pas l'expérimentation en écriture.

exprime bien l'urgence ressentie par les enfants à cet instant précis. Un ou une autre traductrice aurait très bien pu choisir « arrivé » ce qui aurait un tant soit peu augmenté le niveau de langue.

De plus, la fin de la phrase pourrait différer selon les choix d'un sujet traduisant à un autre. On aurait pu choisir de conserver la répétition du nom « balançoire » de l'original et éviter ainsi l'augmentation du niveau de langue par l'utilisation de « installations ».

Texte d'arrivée 2 : « Le premier rendu aux **balançoires** réservait les autres **balançoires** pour ses **camarades** de classe, [...] » (ma traduction; *TCNO*, p. 73)

Texte d'arrivée 3 : « Le premier rendu aux **balançoires** réservait les autres pour ses **camarades** de classe, [...] » (ma traduction; *TCNO*, p. 73)

Notons que le remplacement du dernier « balançoires » par « les autres » règle assez bien la répétition (quoique présente dans le texte de départ).

5.3.4 Accord de l'adjectif et du participe passé

Cette dernière section sur les stratégies neutralisantes du récit de vie met en lumière le caractère logique du français exprimé par l'accord en genre et en nombre des différentes composantes de la phrase. De quelle manière procéder pour exprimer tous les genres lorsqu'il s'agit de participes passés ou d'adjectifs qualifiant un doublet ou un mot composé de point médian ? L'exercice de performativité peut-il exclusivement être mis en pratique sur les substantifs et les adjectifs ? Est-ce que le marquage de la moitié des possibilités parvient à faire l'entièreté du travail ? Autrement dit, à quel pourcentage du potentiel performatif est-il possible de considérer un texte comme étant féminisé ? Les réflexions exprimées grâce aux exemples de traduction suivants permettront, espérons-le, de résoudre au moins la moitié de la question.

Texte de départ : « One Saturday, we were all excited because we were told that we were going to be shown an Elvis Presley movie. » (Sellars 2013, p. 82)

Texte d'arrivée 1 : « Un samedi, on était tous et toutes très **excités** parce qu'on nous avait dit qu'on allait regarder un film d'Elvis Presley. » (ma traduction; *TCNO*, p. 82)

De prime abord, l'exemple du texte d'arrivée agirait en tant que traduction presque littérale, qui rend très bien une expression orale. Le doublet passe très bien puisqu'il est accepté dans l'usage, et l'adjectif « excité » s'emploie souvent à l'oral pour parler de comportements d'enfants très enthousiastes. Par contre, cet adjectif entraînerait un accord illustrant à la fois les genres féminin et masculin exprimés par le « tous et toutes ». Dans ce cas, l'introduction d'un qualificatif dont la graphie est identique dans les deux genres est conseillée, comme le cas de l'exemple suivant :

Texte d'arrivée 2 : « Un samedi, on était tous et toutes **fébriles** parce qu'on nous avait dit qu'on allait regarder un film d'Elvis Presley. » (ma traduction; *TCNO*, p. 82)

Le problème de l'accord ne se pose pas puisque la graphie de l'adjectif « fébriles », au masculin comme au féminin, est la même. Par contre, encore une fois, une recherche synonymique plus poussée influence à la hausse le niveau de langue. Cependant, la narration se fait depuis l'âge adulte, pas depuis l'enfance, ce qui permet un langage différent, somme toute, un peu plus soutenu.

Les paragraphes suivants traiteront de l'accord du participe passé, plus spécifiquement. Tout d'abord, et comme il sera mentionné au chapitre 7, dans la liste des interventions linguistiques pour une traduction décoloniale, l'utilisation du pronom « on » inclusif agit en tant que manifestation orale du pronom « nous » comme dans l'exemple qui suit. Cependant, peu importe si la traduction s'arrête sur le « on » ou le « nous », un accord traditionnel du participe passé dans la phrase suivante ne saurait inscrire à la fois la présence du féminin et du masculin dans la graphie.

Texte de départ : It was no more disgusting than the food we were forced to eat (Sellars 2013, p. 74)

Texte d'arrivée : Ce n'était pas pire que la nourriture qu'on était forcés de manger. (ma traduction, *TCNO*, p. 74)

Dans cet exemple, bien que le « on » représente à la fois le féminin et le masculin, le participe passé ne s'accordera qu'au masculin pluriel, comme le veut la grammaire française traditionnelle. Dans ma traduction, j'ai choisi d'incorporer ça et là, de manière complètement aléatoire, le point médian afin d'exprimer la représentation du féminin et du masculin dans l'accord du participe passé. J'ai choisi de fonctionner ainsi dans le but d'intégrer le point médian de manière progressive, afin d'habituer peu à peu le lecteur à sa présence sans trop brusquer son utilisation, étant donné les vives réactions que son emploi peut provoquer chez certains, comme pourra en témoigner l'exemple suivant :

Texte d'arrivée : C'est même comique de repenser aux choses pour lesquelles on a été puni·e·s, même si ça n'avait rien de drôle sur le coup. (ma traduction; *TCNO*, p. 80)

Personne ne sait si l'utilisation des points médians persistera, mais serait-il permis d'en faire l'essai et ainsi d'observer si leur présence se répètera dans l'usage et dans le temps, s'il y aura performativité, c'est-à-dire changement des mentalités, suite à cette nouvelle convention grammaticale, comme ce fut le cas de certaines manifestations chez les traductrices féministes (voir la section 7.1 à ce sujet) ?

En guise de conclusion à cette section, de ligne directrice pour la production d'une traduction décoloniale, on peut affirmer que l'oralité doit avoir priorité. En effet, en cas de doute, priorisons un texte qui saura faire entendre le discours à teneur orale de l'auteure. Une lecture à voix haute de la traduction guiderait les choix. Toutefois, si les stratégies neutralisantes de la nominalisation et des adjectifs épiciques permettent d'éviter les doublets ou les points médians, elles augmentent le niveau de langue et peuvent créer un discours artificiel. Cependant et comme contre-argument visant à conclure, encourageons l'usage accepté des doublets déjà bien présents dans l'usage, et une insertion aléatoire des points médians dans le but d'en évaluer la pertinence au fil du temps. D'ailleurs, ceux-ci ne s'entendent pas à l'oral.

CHAPITRE 6

L'IMPORTANCE D'UN DIALOGUE ENTRE L'AUTEUR.E ET LE SUJET TRADUISANT

6.1 L'essentielle collaboration entre l'auteure et la traductrice

Sophie McCall, dans l'introduction de son *First Person Plural; Aboriginal Storytelling and the Ethics of Collaborative Authorship*, résume la collaboration entre Autochtones et Allochtones, d'un point de vue politique et dans un contexte de réconciliation, notamment. Ce partenariat dont elle fait l'éloge se rapporte à merveille au processus traductif et à la relation entre coauteures, qui promeut une autochtonie contemporaine : « By focusing on the processes of mediation and collaboration, I hope to challenge notions of 'voice' that are singular, unmediated, and pure, thereby questioning the discourses of authenticity that continue to perpetuate static notions of Aboriginal identity. » (McCall 2011, p. 5) Cette situation d'interculturalité correspond à une zone de contact fertile et à une collaboration fructueuse entre l'auteure et la traductrice, laquelle favorisera une identification du sujet traduisant à l'éthos de l'auteure et de sa collectivité.

The intersubjective view of psychoanalysis not only needs to postulate that the analyst is a participant, but also to conceive of a third position of true observation. This third position is founded in the communicative relationship, which creates a dialogue that is an entity in itself, a potential space outside the web of identifications. (Benjamin 1998, p. xv)

Hors de la position intersubjective, la traductrice d'un récit autochtone risque de tomber dans l'essentialisme et la spéculation sur les sentiments et les pensées de l'auteure, bien que toutes réflexions soient effectuées dans une recontextualisation socioculturelle de la situation. Ce contexte sera compris par l'anthropologue ou la traductrice dans l'interaction pourvu que le sujet arrive aussi à bien se faire comprendre. (Ionita 2015, p. 72) Ainsi, l'empathie d'un point de vue anthropologique et non à des fins thérapeutiques a été étudiée sous différents angles, mais dans

l'état actuel des choses, et d'une importance primordiale pour l'aspect de la relationnalité entre l'auteure et la traductrice : « **le processus empathique, avec ses différentes dimensions, paraît autrement plus intéressant dans sa potentialité d'éclairer la relation avec l'autre / l'Autre.** » (Ionita 2015, p. 74) Je ne nie toutefois pas la nécessité, comme le discute Sam McKegney de se ménager une empathie qui soit critique (McKegney 2014, p. 44).

Nous nous retrouvons donc dans cet espace d'intersubjectivité analysé par Jessica Benjamins (1998) : cet espace, c'est cette relation entre auteure et traductrice, située dans ce troisième espace créé par l'interaction, laquelle se voit elle-même créée par l'exercice dialogique entre un texte de départ (très près de l'oralité dans le contexte de récit autochtone) et sa traduction. C'est donc dire que l'exercice dialogique se passe entre l'auteure et la traductrice, ce qui a pour résultat le texte en traduction.

Puisque nous en sommes à parler de l'espace intersubjectif auteure-traductrice, je ferai ici brièvement le récit de la série d'événements qui ont contribué à la création d'un dialogue avec mon auteure. J'ai tout d'abord eu recours à Facebook pour demander à Bev Sellars de me faire parvenir ses coordonnées. C'est ainsi que s'est effectué le premier contact. Puis, ayant son adresse électronique en ma possession, je lui ai par la suite fait parvenir un message lui expliquant mon projet de doctorat.⁴⁵ En guise de réponse, Bev Sellars m'a mise en contact avec sa maison d'édition *Talonbooks* afin que j'obtienne la permission de traduire le texte vers le français, permission que j'ai obtenue.

Ma relation avec Bev Sellars est une relation de confiance. Bien que nous ne nous écrivions que très rarement, en l'occurrence une ou deux fois par année, depuis la réception du courriel de l'éditeur Talonbooks, en juin 2016 me permettant de traduire *They Called Me Number One*, je sais que mon auteure croit en moi, que nous partageons toutes deux l'objectif de contribuer au dialogue entre les communautés autochtones canadiennes et les nations d'établissement afin de favoriser la réconciliation par la rectification des faits. Et comme le résume Irina Ionita : « Autrement dit, il s'agit de faire dialoguer des épistémès qui ne peuvent ni s'exclure ni s'ignorer, car elles sont

45 Voir l'*Annexe VII* pour la présentation de mes correspondances avec Bev Sellars.

inextricablement liées par une histoire commune et doivent avancer, côte à côte, dans le respect. » (Ionita 2015, p. 244) De par sa composition, ce dialogue sera nécessairement formé d'éléments discursifs de l'auteure elle-même, mais aussi grandement inspiré du savoir trans-générationnel qui fait partie intégrante de son identité et auquel elle tient, malgré son expérience de rupture avec les savoirs traditionnels alors qu'elle fréquentait la Mission Saint-Joseph.

Le dialogue entre Bev Sellars et moi se voit assez directement lié à l'autorité que sont les universités puisque cette traduction sera non seulement rendue publique, mais fait aussi partie intégrante de mon doctorat. Cette collaboration réciproque et équivalente est essentielle afin de permettre que la mission première des universités reste de servir toutes les entités épistémiques (comme le savoir ancestral autochtone) et culturelles, qu'elles soient eurocentrées ou non. Grâce à cette perméabilité de l'institution, les épistémès autochtones seront reconnues au même titre que tout autre savoir, comme ce devrait être le cas dans un milieu scientifique de recherche tel que l'université.

La traduction décoloniale reconnaît l'évolution et le savoir ancestral des Autochtones toujours en situation d'interculturalité. Cette même interculturalité pourrait correspondre à une zone de contact fertile, en une collaboration fructueuse entre l'auteure, la traductrice et les divers membres du jury de ma thèse. Comme le dit Sophie Mc Call : « The emergence of the 'Native voice' as one of anti-colonial resistance has created the necessary conditions for establishing more reciprocal relations of collaboration. » (McCall 2011, p. 12).

Dans *Un itinéraire de recherche en terrain autochtone au Canada, L'empathie dans tous ses états*, Irina Ionita propose l'expression « écologie des connaissances » afin de « transcender la pensée abyssale de la rationalité monoculturelle » (Ionita 2015, p. 193) et ainsi de regrouper les différentes mentalités et styles de vie proposés par les universitaires de l'Amérique du Sud. Faisant partie des nombreux chercheurs cités dans l'ouvrage d'Ionita, pour sa part, Boaventure de Sousa Santos définit ainsi l'écologie des savoirs autochtones :

It is an ecology, because it is based on the recognition of the plurality of heterogenous knowledges (one of them being modern science) and on the sustained and dynamic interconnections between them without compromising their autonomy. The ecology of

knowledges is founded on the idea that knowledge is interknowledge. (Santos 2007, p. 66)

La notion d'« interknowledge » ou du partage des savoirs est une étape importante du chemin vers une réconciliation entre les nations d'établissement canadiennes et les Premières Nations; rappelons que la traduction correspond à la discipline de l'intersavoir par excellence, car elle permet au savoir de passer d'une langue et d'une culture à une autre. De plus, il apparaît nécessaire que ce partage s'effectue de manière égalitaire dans des lieux affiliés à chaque groupe impliqué, et qu'il soit exprimé dans un langage qui ne soit pas nécessairement eurocentré ou correspondant aux standards des maisons d'édition universitaires, mis en place par les nations d'établissement.

Cette collaboration concerne une situation d'interculturalité; elle correspond à une zone de contact fertile qui rejoint les recherches de Gloria Andalus sur les Borderlands, de Mary Louise Pratt sur la zone de contact et d'Arnold Krupat sur le concept de frontière. Cette interculturalité agit entre l'auteure, la traductrice, et enfin, le lecteur, ce qui favorisera la création de sens et la vitalité des histoires. Selon Sam McKegney : « the meanings of words and lines and stories inevitably multiply as they collide with the thoughts, memories, and spirits of audience members, who perform acts of creative translation through engaged listening. » (McKegney 2014, p. 44) Une création collective, pour ainsi dire, qui se prolonge jusqu'à l'heureuse possibilité de travailler en collaboration avec des maisons d'éditions québécoises, telles Hannenorak, Mémoire d'encrier, Boréal et Écosociété afin de pallier le manque de dialogue et de consultation entre les sujets allochtones et autochtones à l'occasion de projets littéraires et théoriques francophones.

6.2 L'essentielle collaboration avec les maisons d'éditions autochtones

Afin de pallier le manque de dialogue et de consultation entre les sujets allochtones et autochtones à l'occasion de projets, comme il a été mentionné dans la section précédente, Sophie McCall (2011) propose aux membres de différentes nations de travailler en collaboration. Elle croit que sous son voile idéaliste, voire utopique, l'idée de collaboration correspond sans aucun doute à la mise en place de sociétés plus égalitaires.

La recherche en traductologie décoloniale ne peut se faire sans la consultation de diverses communautés autochtones partout au pays, notamment par l'entremise de dialogues entre traductrice et auteure. Cette méthodologie détient peu de valeur si elle n'est pas validée et, par la suite, recommandée par les communautés autochtones. Bien sûr, des membres de ces dernières pourront ajouter ou retrancher des étapes de la méthodologie, en la bonifiant par leur savoir ancestral, leur perspective autochtone et des renseignements linguistiques précieux qui favoriseront la sauvegarde des langues autochtones impliquées. Voici une suggestion d'étapes à suivre pour une traduction collaborative :

- 1^{ère} étape :** Préparation de la rencontre entre la traductrice et l'auteure;
Planification du voyage et visite du territoire ancestral de la collaboratrice et du territoire en traduction;
Consultation entre la candidate et la collaboratrice sur la pertinence de la méthodologie décoloniale et épicène en traduction et les améliorations possibles grâce à la perspective autochtone.
- 2^e étape :** Changements à la traduction française, selon les recommandations de l'auteure autochtone;
Créer un premier contact avec certaines maisons d'édition autochtones francophones du Québec. Idéalement, plus d'un éditeur devrait être contacté, dont Mémoire d'encrier, une maison d'édition francophone qui publie la majorité de la littérature autochtone contemporaine, en version originale française comme en traduction;
- 3^e étape :** Consultations avec les éditeurs et réviseurs de maisons d'édition autochtones sur la méthodologie décoloniale et épicène en traduction;
- 4^e étape :** Réviser la traduction, selon les résultats obtenus.

Toute traductrice ou traducteur conscient des enjeux sociétaux reliés à l'acte traductif de textes autochtones devrait encourager l'inclusion de collaborateurs autochtones issus du milieu de l'édition dans un souci d'authenticité, mais aussi de formation de la relève autochtone. Une collaboration avec les Éditions Hannenorak de Wendake en serait un exemple parfait. Ce type de partenariat ou de projet concrétise remarquablement bon nombre de suggestions théoriques formulées dans le domaine de la traductologie décoloniale. Ces partenariats sont souhaitables et

agiront à titre d'exemples à suivre afin de reconstruire une société canadienne sous le signe de la réconciliation. Pour l'instant, quand ce type de collaboration se voit impossible, une excellente option serait aussi de travailler avec Mémoire d'encrier, une maison d'édition bien vue des communautés autochtones.

Par ailleurs, dans l'introduction de *Nous sommes des histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, sous la direction d'Isabelle St-Amand, de Marie-Hélène Jeannotte et de Jonathan Lamy, on émet l'intention de : « contribuer à la conversation quant à la recherche collaborative et aux collaborations littéraires entre Autochtone et Québécois. » Cette contribution est possible notamment grâce à la circulation de traductions de textes théoriques produits par des intellectuels autochtones et allochtones nord-américains afin de théoriser l'Autochtonie en français⁴⁶. De surcroît, Sophie McCall soutient cette approche collaborative de la création à la distribution d'une œuvre : « My approach emphasizes the interpenetration of authorship and collaboration. I attend to the degrees of authorship and degrees of collaboration between storytellers, recorders, translators, editors and authors. » (McCall 2011, p. 2)

M'appuyant sur cette nécessaire collaboration auteure-lectrice et traductrice, j'aimerais maintenant parler de mon projet de traduction, qui vise une traduction de *They Called Me Number One* fondamentalement sourcière, décoloniale et épicienne en rendant le récit de l'auteure et de sa collectivité, ses traces d'oralité et la présence des langues et du territoire autochtones.

46 Notamment par l'entremise d'une traduction interlinguale et métalinguistique dans un contexte de traduction culturelle canadienne « Cultural Translation: An Introduction to the Problem, and Responses », *Journal of Translation Studies*, <https://doi.org/10.1080/14781700902937730> (Page consultée le 7 septembre 2019).

CHAPITRE 7

TRADUCTION FRANÇAISE DE L'AVANT-PROPOS, DE LA PRÉFACE, DES
REMERCIEMENTS ET DES SIX PREMIERS CHAPITRES DE *THEY CALLED ME
NUMBER ONE: SECRETS AND SURVIVAL AT AN INDIAN RESIDENTIAL SCHOOL*

*MATRICULE « NUMÉRO 1 » :
SECRETS ET SURVIE DANS UN PENSIONNAT AUTOCHTONE*

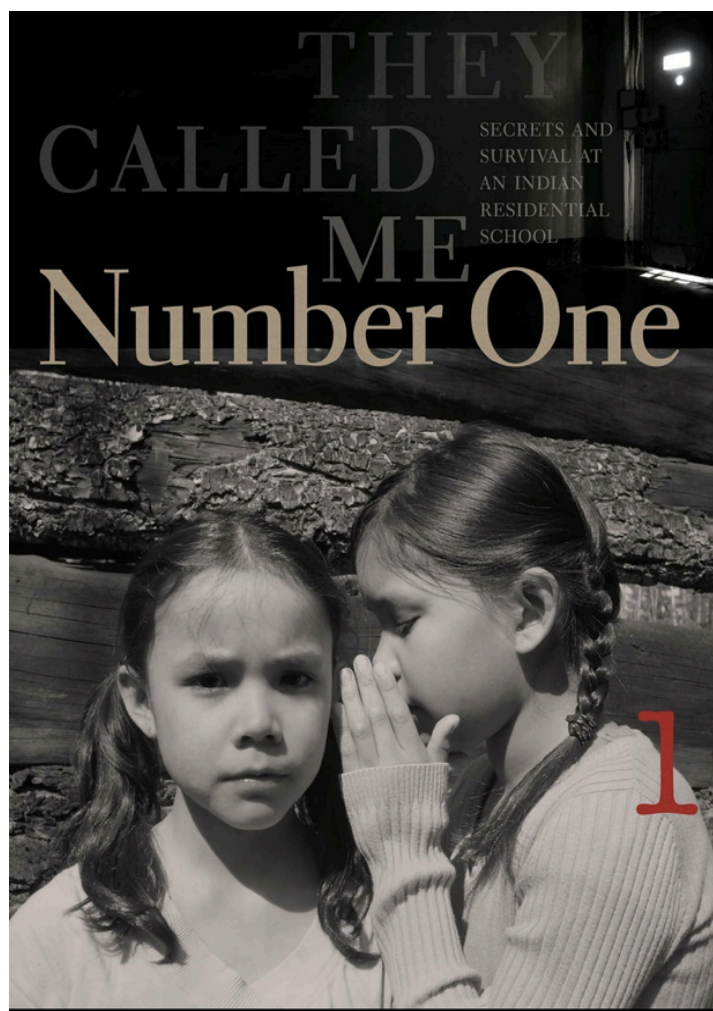


Figure 1 Page couverture de *They Called Me Number One: Secrets and Survival at an Indian Residential School* de Bev Sellars. Image tirée du texte original.

Avant-propos

Dans ce livre, la cheffe Bev Sellars met en lumière l'une des périodes les plus sombres de l'histoire du Canada. En mon sens, les pensionnats ont été une terrible violation des droits de la personne, comparable à l'Holocauste, et fondée sur la supposition tout aussi ridicule qu'un groupe ethnique et sa société sont supérieurs à tous les autres. Cette mentalité aberrante est à la base des politiques du ministère des Affaires indiennes du Canada et aucune stupidité n'a jamais été exprimée de manière aussi flagrante que dans le cloaque des pensionnats, où des violences psychologiques, physiques et sexuelles ont été infligées.

J'ai honte d'avouer que je n'ai rien su ou presque de l'*Holocauste brun* du Canada avant l'âge adulte. Grâce à la force, à la vision et à l'aisance financière de mes parents, je n'ai pas eu à fréquenter les prisons religieuses. Le système d'éducation public et la vie idyllique de la vallée de Comox m'ont tenu à l'écart de la terreur et de la souffrance vécues par la plupart des Indiens⁴⁷ de mon âge. J'avais toutefois remarqué que les enfants de la réserve locale disparaissaient chaque septembre. J'ai même un jour reconduit trois jeunes de ma famille au pensionnat de Port Alberni. Pardonnez-moi car je ne savais pas ce que je faisais.

Malgré l'important battage médiatique de la présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats autochtones en juin 2008, les milliards de dollars dépensés en indemnisation et la Commission de vérité et réconciliation, peu de gens sont au courant de la collaboration destructrice entre l'Église et l'État, qui visait à éliminer certains groupes ethniques et leur culture, une entreprise qui s'est prolongée plus de cent ans dans ce pays « civilisé ». Un génocide au nom de Dieu, voilà la politique que nous avons encouragée, consciemment ou non.

L'histoire de Bev devrait faire partie intégrante du programme de toutes les écoles. Les jeunes du pays devraient toutes et tous être exposés à la vérité de la violence subie par des

47 J'aimerais proposer une uniformité dans la traduction des termes suivants : *Native people* → *Autochtone*, *Indigenous* → *Autochtones* et *Indians* → *Indiens* afin de ne pas tout traduire par « autochtone » : on y perdrait alors le sens parfois péjoratif de « indiens » ainsi que son lien étroit avec l'oralité.

générations d'enfants innocents. L'accès à cette information changera les politiques des Affaires indiennes du Canada et préviendra d'autres atrocités.

Mon ignorance personnelle de ce qui se passait dans les écoles expliquait mon incompréhension des vives réactions de certaines cheffes ou chefs, même parmi les plus solides. Pourtant, je me rappelle avoir été inspiré par l'attitude, la rhétorique et même l'éloquence de certains de mes modèles, et les voir courber l'échine devant les autorités « blanches », tout particulièrement les représentants du gouvernement ou de l'Église. Ma famille m'a appris à être fier de moi, à me tenir debout et à regarder les gens dans les yeux quand je leur parle. Pendant ce temps, presque tous les Indiens de mon âge ou plus âgés s'exprimaient avec timidité, nervosité et une attitude de soumission; je me demandais d'où ça venait. La réponse est maintenant évidente et plus clairement définie par l'écriture courageuse de la cheffe Bev Sellars. J'attends avec impatience au moins un autre livre de Bev, une femme belle, investie et talentueuse, de qui j'ai énormément appris.

Hemas Kla-Lee-Lee-Kla

(CHEF BILL WILSON)

Préface

J'avais 17 ans. J'étais désespérée et j'en avais assez de chercher à plaire. Si jeune, je me sentais pourtant bonne à rien. Je ne pensais qu'à mourir. Ce soir-là, des années de maltraitance et d'humiliation m'ont finalement rattrapée, et un incident idiot a tout fait basculer. Une expérience bien pire aurait dû être l'élément déclencheur, mais il a suffi d'un seul petit incident. Ce moment représentait la vie ou la mort, et j'ai alors choisi la mort. Je ne voyais pas d'intérêt à vivre.

Plus tôt ce jour-là, j'avais confisqué les somnifères de ma mère puisqu'elle avait bu et parlé de mettre fin à sa propre vie. Même si elle vivait une vie malheureuse, je pensais que ma mère avait encore des raisons de vivre. Je tenais alors ces pilules dans ma main. Je les ai lancées dans ma bouche, les ai avalées d'un coup, sans effort, je me suis étendue dans la chambre et j'ai attendu de m'endormir. Je n'ai pas pensé aux autres qui étaient plus mal en point que moi. Je n'ai pas pensé à la famille ni aux amis à qui je ferais de la peine. Je ne pensais qu'à ma solitude, à la confusion que je ressentais et à quel point je voulais quitter ce monde, un monde qui semblait ne pouvoir offrir qu'une intense tristesse. Puis, rapidement, j'ai senti le sommeil s'emparer de moi...

J'ai entamé l'écriture de ce livre au début des années 1990 lorsque nos communautés ont commencé à explorer les répercussions des pensionnats autochtones. Dans notre cas, il s'agit du pensionnat de la Mission Saint-Joseph, située à Lac-Williams, en Colombie-Britannique. J'ai rapidement changé d'avis quand un membre de ma propre parenté m'a dit, en colère : « J'ai entendu dire que t'écris un livre. Ben, tu ferais mieux de pas écrire sur moi ! » J'ai donc dû reconsidérer les conséquences de la publication de mon— de notre —histoire, mais j'ai tout de même continué à mettre mes pensées et mes souvenirs sur papier. En 2004, j'ai décidé de terminer le livre, même s'il ne devait être qu'une archive pour ma famille. Je me suis alors demandé : Est-il possible de communiquer aux autres mes sentiments d'autrefois et de transmettre mon message ? Est-il possible de faire prendre conscience aux autres du tort qu'ils s'infligent, à eux-mêmes et aux personnes qui leur sont chères ? Est-il possible d'aider les autres en écrivant à propos de mon expérience, ou cela ne fera-t-il que créer des tensions avec les gens qui ont vécu les mêmes choses ? Mes souvenirs ne devraient-ils pas demeurer que des souvenirs ?

J'en ai conclu qu'il était nécessaire d'écrire ce livre et de le partager avec ceux que je connais qui souffrent aussi de cette expérience. En parlant avec les autres, y compris d'anciens élèves de pensionnats situés ailleurs au Canada, j'ai été étonnée de constater à quel point nos histoires sont similaires. En effet, je suis surprise que les enfants aient subi cette même terrible maltraitance partout au Canada, aux États-Unis et jusqu'en Australie. C'est à croire que les différentes églises à la direction des écoles avaient toutes suivi la même formation, basée sur la violence, la négligence et les punitions corporelles. Tout comme d'autres survivants et survivantes des pensionnats, j'en suis sortie avec une vision limitée du monde, et l'oppression que j'y ai vécue a réduit ma capacité d'évaluer mes options. En écrivant ce livre, je me suis rendu compte que j'en suis toujours à déconstruire ce monde limitatif dans lequel j'ai vécu.

Un jour, au début des années 1990, j'étais au centre commercial du Lac-Williams. Là, j'ai aperçu quelques femmes, des compagnes de classe de la Mission Saint-Joseph. Je me suis approchée pour les saluer, et notre conversation a plus tard bifurqué sur mon projet d'écriture à propos des pensionnats. Une des femmes m'a dit : « Quelle souffrance y as-tu subie qui te donnerait le droit de parler des pensionnats ? » Sa question m'a surprise. Je ne me souviens pas de ma réponse.

Comment mesure-t-on la souffrance ? La famille de la femme qui m'a posé la question compte parmi celles qui ont été complètement détruite par l'alcoolisme. Est-ce que ça rend sa souffrance plus grande que la mienne ? Ou ma douleur était-elle plus grande parce que j'avais connu le réconfort de grandir avec des grands-parents aimants et que je savais qu'il y avait mieux que cette vie de maltraitance subie dans les pensionnats ? Est-ce que le choix que j'ai fait de ne pas devenir dépendante de l'alcool et des drogues m'enlève le droit de souffrir ? Ou ma souffrance était-elle plus grande parce que je n'étais pas engourdie par l'alcool et les drogues ? Si j'ai décidé de traverser ces épreuves, d'y faire face, de ressentir l'entièreté de la douleur pour me permettre de grandir émotionnellement et mentalement, ma souffrance s'en trouve-t-elle diminuée ?

Les Autochtones du Canada ont une histoire à raconter, une histoire que la majorité des Allochtones ne connaissent pas. De nombreux Canadiens ne savent pas ce qui s'est passé dans ce pays qui affirme fièrement être l'un des meilleurs endroits au monde où vivre, un pays prétendument démocratique où les libertés et les cultures de tout un chacun sont protégées et respectées. C'est le meilleur endroit où vivre pour tous et toutes, sauf pour les Autochtones, les premiers habitants de ce territoire.

Je suis en colère contre le traitement que les Autochtones ont subi et subissent toujours au Canada. Je me rends compte qu'il est justifié que notre peuple se plaigne du traitement reçu, mais qu'agir pour changer les choses est encore plus important. L'écriture de ce livre m'a permis de grandir. J'ai pris conscience que j'étais incapable de faire quoi que ce soit pour ma famille, ma communauté et les Autochtones en général avant d'apprendre à m'aider moi-même.

J'ai lu quelque part que chacun d'entre nous naît avec le potentiel de réussir, et ce n'est que par l'expérience de vie que ce potentiel est nourri ou détruit. Pour bon nombre d'entre nous Autochtones, les années les plus vulnérables et impressionnables, les années de notre enfance, se sont déroulées au pensionnat. Notre évolution mentale, émotive et spirituelle a été extrêmement compromise par la manière dont on nous a traités là-bas.

« Tu dois raconter notre histoire telle qu'elle est. Ne te retiens pas, ne fais pas comme si ce n'était pas si grave. Les gens doivent savoir ce qui nous est arrivé, y croire. C'est ce qui fait mal... quand les gens ne croient pas ce qui s'est passé. » C'est ce que Charlie Gilbert, de la bande indienne de Lac-Williams à Sugar Cane, m'a dit quand j'ai commencé à prendre publiquement la parole sur les pensionnats ainsi que sur les dommages qu'ils ont causés à notre peuple. Je ne peux pas raconter l'histoire de chaque personne. On m'a conté des choses terribles qui se sont déroulées dans les pensionnats, y compris quelques possibles meurtres, mais ce n'est pas à moi de raconter ça. Je n'ai pas le droit de parler au nom des autres; cependant mon expérience personnelle m'a exposée aux conséquences qu'ont eues les pensionnats et les autres établissements allochtones sur notre société et notre peuple. Dans ce livre, je ne parle au nom d'autres personnes que si leur existence a croisé la mienne, et je ne raconte l'histoire que de mon point de vue. Les pensionnats et les institutions allochtones ont eu de lourdes conséquences pour moi, et j'ai éminemment le droit d'en parler.

Remerciements

J'aimerais remercier mon conjoint, le chef Bill Wilson, qui, après avoir lu les récits qui étaient destinés, de prime abord, uniquement à ma famille, m'a encouragée à les publier sous forme de livre. Bill m'a aussi prodigué des commentaires généraux sur la rédaction, tout comme ma fille, Jacinda Mack, l'a fait.

Je voudrais remercier mon fils, Scott Mack, et son épouse, Crystal Camille, de m'avoir permis d'utiliser la photo de leurs magnifiques filles sur la page couverture du livre. Si les lois sur les pensionnats étaient toujours en vigueur, au moment où cette photo a été prise, l'aînée fréquenterait ce type d'école depuis quatre ans et la cadette y serait depuis deux ans.

J'aimerais remercier tous les anciens élèves de la Mission Saint-Joseph qui m'ont fourni les détails oubliés et m'ont permis d'utiliser leur vrai nom. Je leur suis très reconnaissante de leur soutien.

J'aimerais aussi dire un merci tout spécial à la professeure Wendy Wickwire et à son époux, le professeur Michael M'Gonigle, pour leur soutien. Ils m'ont encouragée à reconsidérer mon plan initial de publier de manière indépendante et m'ont présentée aux bonnes gens de Talonbooks : Kevin Williams, Gregory Gibson, Ann-Marie Metten, Les Smith et Daniel Zomparelli.

Je suis également reconnaissante envers Elina Hill et Kristina Wray Baerg de leurs commentaires constructifs sur mon manuscrit.

J'aimerais aussi remercier ma famille, mes enfants, mes frères et mes sœurs, neveux et nièces et quelques cousins et cousines d'avoir pris le temps de lire les premières ébauches de ce récit. Bien

que cela ait été un processus plutôt émotif pour certains d'entre eux, ils m'ont tous et toutes encouragée à rendre ces histoires publiques afin d'aider les autres. Ma reconnaissance va particulièrement à mon frère Chuck Sellars pour son aide financière visant l'embauche d'un réviseur professionnel, Brian Scrivener, de faire de mes histoires un manuscrit qui se lit bien.

Je veux remercier mes grands-parents de m'avoir fourni une base solide pour traverser les moments difficiles de ma vie. Je voudrais aussi remercier ma mère, Evelyn Sellars, d'avoir lu ce livre et approuvé sa publication. Son consentement m'a convaincue de confier mes écrits à un éditeur.

Enfin, merci à tous les ancêtres de l'île de la Tortue qui ont constamment lutté pour nos libertés. On a survécu au pire et on continue notre route. On persévéra pour tous les petits-enfants, de toutes origines.

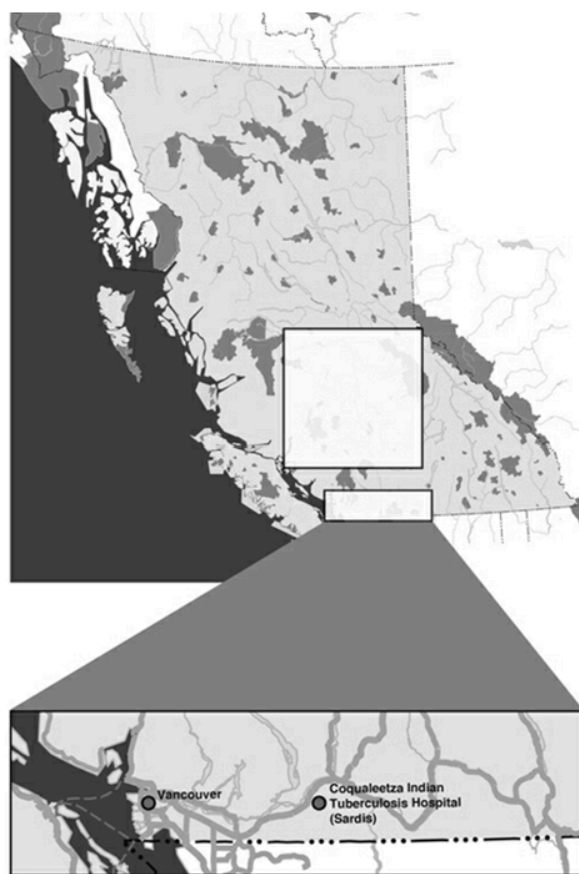


Figure 2 Photo : L'Hôpital indien pour tuberculeux de Coqualeetza

L'Hôpital indien pour tuberculeux de Coqualeetza (à Sardis, aujourd'hui tout près de Chilliwack) avait 190 lits, avec un édifice réservé aux enfants. L'âge moyen des patients était de 16 ans et la durée moyenne des hospitalisations était de 20 mois.

Image tirée du texte original, page xxii.

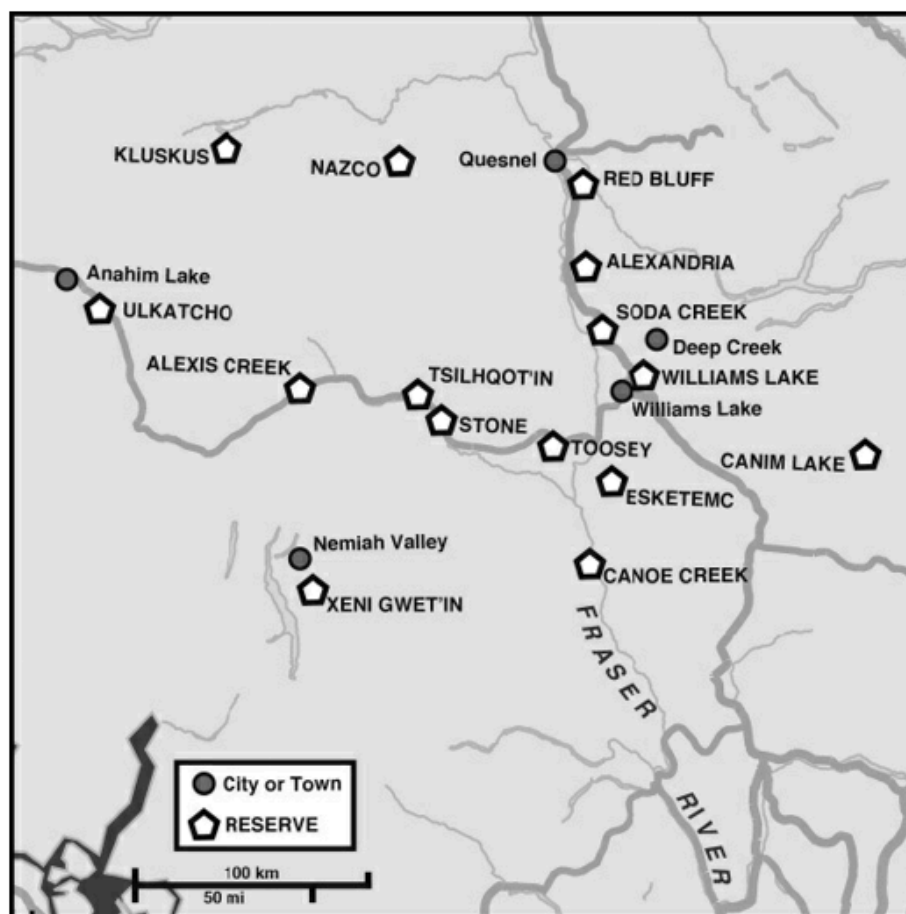


Figure 3 Photo : Carte des Premières Nations qui fréquentaient le pensionnat Mission Saint-Joseph (Cariboo)

Le pensionnat Mission Saint-Joseph (Cariboo) a été en fonction pendant près d'un siècle sur le territoire autochtone de Lac-Williams. Le pensionnat a logé des élèves du 19 juillet 1891 au 30 juin 1981. Les élèves ont principalement été recrutés parmi les quinze Premières Nations de la région de Cariboo qui appartenaient aux conseils tribaux des Dakelh (Carrier), des Secwepemc (Shuswap) et des Tsilhqot'in (Chilcotin). De plus, des élèves de partout dans la province y ont été emmenés; ainsi que des enfants membres de nombreuses autres Premières Nations et communautés métisses.

Image tirée du texte original, page xxiii.

Six générations
Matricule « Numéro 1 » :
secrets et survie dans un pensionnat
autochtone

CHAPITRE 1

Ma
grand-mère
et les
autres
avant moi

Ma grand-mère Sarah (Baptiste) Sam est née le 29 juillet 1896, à Marguerite, sur la réserve Dakelh (Carrier) la plus au sud. Elle a grandi dans les collines de sauge autour de Marguerite, située sur les rives du fleuve Fraser, près d'Alexandria et au nord du Lac Williams. Sa grand-mère paternelle était originairement du territoire des Dakelh, situé plus au nord, aujourd'hui connu sous le nom de région de Quesnel. Sa grand-mère maternelle était du territoire des Gitxsan-Wet'suwet'en, un peu plus au nord, près de Hazelton.

Le grand-père paternel de ma grand-mère Gram était Français et s'appelait François (Frank) Guy. À cette époque, les Premières Nations se déplaçaient encore en canot sur le fleuve Fraser, et les guides autochtones, qui savaient naviguer vers toutes les régions de leurs territoires, ont été d'une aide vitale pour les nouveaux arrivants comme le grand-père de Gram — des étrangers qui n'avaient pas eu de chance dans leur pays et qui étaient à la recherche d'un meilleur avenir. Sans les guides autochtones qui leur fournissaient des remèdes, de la nourriture et un moyen de transport, ces nouveaux arrivants n'auraient jamais survécu et « découvert » ces régions aussi rapidement.

À la fin des années 1880, Frank Guy a eu un bébé, John, avec une Autochtone nommée Mary, mais il l'a abandonnée et n'a pas voulu reconnaître sa paternité. John est le père de Gram. Il a grandi avec le peuple de sa mère, et a été élevé par Old Twan, et portait le nom de famille Baptiste au lieu du nom de son père, Guy. Puis on a appelé John au chevet de son père mourant. Frank, un homme qui avait réussi, n'avait aucune autre parenté au Canada et il possédait la plus grande partie de la vallée Beaver à la fin de sa vie. Il voulait léguer tout son argent et ses terres à John, son fils unique. Cependant, John a refusé de se rendre au chevet de son père, qui ne l'avait jamais reconnu auparavant. Il ne désirait aucun contact avec lui, même pas sur son lit de mort. Les terres de Frank ont donc été vendues et l'argent a été expédié à des membres de sa famille dans le besoin, en France. François Guy est enterré dans le cimetière de la Mission Saint-Joseph. Son épitaphe se lit comme suit :



Figure 4 Photo : Les parents de ma grand-mère, John et Marguerite Baptiste. Photo prise par C. D. Hoy, à Barkerville, vers 1909. Image tirée du texte original, page 4.

Érigée à la mémoire de François Guy du lac Beaver, C.-B.

Né à Crans, dans l'Ain, France, en 1827

Décédé au 150 Mile House Cariboo, C.-B.

le 10 septembre 1898

D'une immense générosité et aimé de tous ceux et celles qui le connaissaient

Avant que je fasse la découverte de la tombe de Frank à la Mission, aucun membre de ma famille ne savait qu'il y était enterré.

Fillette, Gram voyageait sur le fleuve Fraser en canot même si elle avait une peur bleue de l'eau. Elle percevait sa peur de l'eau comme un défaut de caractère et admirait sa sœur aînée, Annie (Baptiste) Sellars, et sa cousine Susan Twan, qui se tenaient solidement debout à l'avant du canot pour ramer dans ce large fleuve à fort débit. Elle disait : « Je n'aurais jamais pu faire ça. Je restais *assise* dans le canot et je ramais ! » Gram avait beaucoup de souvenirs heureux de sa vie « dans le nord ». Elle a toujours considéré Marguerite comme étant son chez-soi, même si elle n'y a jamais vécu après son mariage. Gram a nommé ma mère Evelyn Marguerite en l'honneur de cet endroit qu'elle adorait, mais qu'elle avait dû quitter.

Gram était âgée de sept ans le jour où elle a mis les pieds à la Mission Saint-Joseph, en 1903, et elle y a passé les neuf années suivantes, sauf le mois de juillet, pendant lequel elle avait la permission de retourner à la maison. Au cours de sa cinquième année à la Mission, sa mère est décédée. Gram se sentait triste de chérir si peu de souvenirs de sa mère, tout en sachant que Marguerite était très spéciale aux yeux de plusieurs. La mère de Gram connaissait tous les remèdes autochtones et on l'appelait souvent pour traiter les gens malades. Elle a succombé à la variole après avoir tenté de soigner des personnes atteintes de cette maladie mortelle. Les gens avaient tenté de la mettre en garde, l'avaient priée de se tenir à l'écart des personnes atteintes de la variole, mais la mère de Gram avait un grand cœur, et elle ne pouvait les laisser tomber. Elle se sentait le devoir de soulager la souffrance des gens.



Figure 5 Photo : Ma grand-mère, Sarah Sam, et moi à l'occasion de son centième anniversaire, le 29 juillet 1996. Courtoisie de la *Williams Lake Tribune*.

Image tirée du texte original, page 6.

Gram et sa sœur Annie étaient au pensionnat, loin de la maison, lorsque leur mère est morte. Le père de Gram, John, s'est rendu à la Mission pour les chercher, mais on lui a dit qu'il serait impossible de ramener Gram et Annie à la maison pour les obsèques. Il ne s'est pas laissé faire et il a finalement pu les conduire aux obsèques de leur mère. Gram disait que plusieurs habitants du village de Marguerite étaient venus par le fleuve de Quesnel pour l'occasion. Gram nous racontait qu'on avait vu beaucoup, beaucoup de canots sur les berges du fleuve ce jour-là.

À 18 ans, Gram a épousé un membre d'une autre nation. Son mari, Walter Sam, était Secwepemc (prononcé shi-HUEP-muh-k) ou Shuswap. Son père n'était pas très enthousiaste à l'idée d'assister aux noces et lui a dit : « Aussi bien aller à tes obsèques ». Sa future belle-mère, Sophie, s'opposait également au mariage, car, selon la tradition, elle avait déjà choisi une fille Secwepemc pour son fils. À cette époque, les mariages arrangés étaient la coutume, mais en 1914, année du mariage de Gram et Walter, trop d'influences extérieures commençaient déjà à briser les traditions.

Après le mariage, Gram est allée vivre avec le peuple de son mari et ils ont hébergé la mère de Walter jusqu'à sa mort. On faisait les choses ainsi à l'époque. Les familles étaient plus nombreuses et les grands-parents étaient toujours là pour offrir leur aide. Le problème était que Gram et Sophie ne s'appréciaient pas beaucoup. En fait, Gram n'avait pas un seul mot gentil à dire sur sa belle-mère, même si Sophie était une aînée de la communauté et la fille de Buckskin (Peau de chevreuil), le chef de Xats'ùll (Soda Creek).

Gram était patiente avec tout le monde sauf Sophie. Elle prenait soin de Sarah Jane, la nièce de mon grand-père, qui avait passé de nombreuses années dans une institution psychiatrique et qui, lorsqu'elle n'y était pas, habitait chez Gram. La plupart du temps, Sarah Jane semblait vivre dans son propre monde. Elle se parlait et riait toute seule. Mes oncles la toléraient, mais elle semblait toujours vouloir les embêter. Elle faisait voler un petit nuage de poussière en balayant le plancher de bois autour d'eux alors qu'ils s'assoient pour manger. Ils juraient, mais elle continuait à balayer. C'est triste à dire, mais Gram était la seule qui parlait à Sarah Jane lorsqu'elle habitait avec nous. Sa présence ne la dérangeait pas.

De l'été à l'hiver, mes grands-parents faisaient des allers-retours entre nos deux communautés. Ils avaient une maison à Cmetem (Deep Creek) et une autre petite maison à Xats'ùll (Soda Creek) où on allait habiter pour les obsèques ou d'autres événements communautaires, et pendant la saison annuelle de pêche sur le fleuve Fraser. Même si Xats'ùll était le village principal de la communauté, la résidence première de mes grands-parents était à Cmetem (Deep Creek). Étant donné que Cmetem en secwepemc signifie « là où les montagnes rencontrent la vallée », et que Xats'ùll se traduit en anglais par « on the edge » (parce que le village se situe sur les rives du fleuve Fraser), je me plais à dire aux gens que j'ai vécu la majeure partie de ma vie « on the edge », c'est-à-dire dangereusement.



Figure 6 **Photo : Ma mère Evelyn Sellars et la plus jeune de mes sœurs, Teena Ogden, en 1962 ou 1963.**
Image tirée du texte original, page 8.

Ma mère, Evelyn, la cinquième enfant de Gram, est née le 20 avril 1925. Elle est entrée au pensionnat en 1931 à 6 ans, et a fréquenté la Mission Saint-Joseph pendant une décennie. À 18 ans, elle a épousé Michel Sellars, qui avait aussi été élève au pensionnat. Ma mère a pris le nom de Sellars, tout comme sa tante Annie qui avait épousé l'oncle de Michel. Sellars est un patronyme assez commun dans la région de Xats'ùll (Soda Creek); tout le monde est parent de près ou de loin.

Avant la naissance de leurs enfants, Mom et Michel vivaient à Wells, où travaillait Michel. J'ai vu des photos de ma mère lorsqu'elle était jeune, et c'était une femme d'une beauté exceptionnelle; même âgée, elle est encore et toujours belle. Lorsqu'ils vivaient à Wells, un Français du village voisin racontait à tout le monde qu'il avait l'intention de saouler Michel et Mom pour pouvoir « profiter d'elle ». Un soir, il les a invités chez lui à prendre un verre, qu'il remplissait continuellement. Mom déversait le sien dans l'évier au lieu de le boire. Mais Michel a bu tout l'alcool offert et s'est saoulé. Le Français a proposé à Michel d'aller s'allonger dans la chambre à coucher et l'a même aidé à s'y rendre. Le Français a par la suite tenté d'attaquer Mom. Michel a dû entendre ses cris et s'est réveillé. Il est sorti de la chambre et les deux hommes ont commencé à se battre. Mom est sortie de la maison en courant et s'est enfuie pour retourner à Wells. Sur la route, elle a vu un édifice bien éclairé, pensant s'y arrêter, mais elle a finalement pris la décision de poursuivre son chemin. Cet édifice était en fait un poste de police. Si Mom y était allée, elle aurait été innocentée de toute accusation relative à ce qui s'était passé après qu'elle eut quitté Michel et le Français parce que, plus tard ce soir-là, lorsque Michel est rentré à Wells, il lui a dit : « Je crois que je l'ai tué ». Michel l'a convaincue de l'aider à se débarrasser du corps. Mom n'était pas complice, mais Michel avait découpé le corps et tenté d'en brûler les parties. Il n'y arrivait pas. Ils ont fini par enterrer les restes dans le bois aux alentours de Wells. Plus tard, le corps avait été découvert, et, peu après, la GRC est venue chercher Mom et Michel, car le Français avait dit à quelques personnes de Barkerville qu'il les recevait ce soir-là.

Michel a par la suite convaincu Mom de prendre le blâme pour le meurtre parce qu'il disait que, comme elle était une femme, sa sentence serait plus clément. Mom a été accusée de meurtre, mais, à mesure que l'enquête progressait, il devenait clair que Michel était aussi impliqué. Ils sont tous les deux allés en prison en attendant leur procès. Le premier enfant de ma mère, Ray, est né à la prison d'Oakalla, le pénitencier provincial de New Westminster. Ma grand-mère est allée y chercher Ray et l'a élevé.

Six mois plus tard, Mom et Michel ont été acquittés et sont sortis de prison. Ils ont continué leur vie ensemble à Xats'ùll (Soda Creek) et ont eu six autres enfants. Mom étant de nouveau enceinte de mon frère PeeWee (James) peu de temps après sa remise en liberté, Gram a gardé Ray dans sa petite maison à Cmetem (Deep Creek). Elle voulait éviter que ma mère se sente surchargée. Je suis certaine que Gram s'était attachée à Ray et qu'elle voulait le garder de toute manière. De temps à autre, Ray allait vivre avec Mom et Michel; Gram a bien ri le jour où il lui a dit en rentrant de Xats'ùll : « Je n'aime pas les enfants d'Evelyn, ils veulent toujours se battre avec moi ! »

Ma mère menait une vie difficile avec Michel. Il buvait, et tous ses démons sortaient lorsqu'il était saoul. Une fois, Michel l'a battue si fort qu'il ne l'a pas reconnue le lendemain matin. Il l'a regardée et il lui a dit : « Est-ce que c'est toi, Evelyn ? » Il ne se rappelait pas l'avoir battue. Ce matin-là, avant d'aller travailler, Michel a tiré tous les rideaux et verrouillé toutes les portes afin que personne ne voie ce qu'il avait fait à Mom. Deux semaines après l'événement, l'agent des Affaires indiennes visitait le village et, lors de son itinéraire, il est passé la voir. Même après deux semaines, il a voulu l'emmener à l'hôpital. Les raclées de Michel étaient chose régulière, et Mom avait appris à se garder des souliers et des vêtements de rechange, cachés dehors, les samedis soirs : lorsque Michel rentrait d'une soirée bien arrosée à Lac-Williams, elle pouvait s'enfuir chez sa tante Annie de l'autre côté du village.

Michel doit avoir été un bon père parce que ma sœur Jean n'a que de bons souvenirs de lui, comme mes frères aînés et ma sœur Dolly. J'ai demandé à Mom un jour comment Michel me traitait lorsque j'étais bébé, parce que ça devait être évident par mon teint clair que je n'étais pas sa fille. Elle a dit qu'il me traitait bien. Mom et Michel se sont finalement séparés pour de bon quand j'avais un an. Mom nous a tous amenés chez Gram et puis elle est partie chercher du travail.

À Cmetem (Deep Creek), après le départ de ma mère, Gram disait que j'attendais son retour en regardant sans cesse par la fenêtre. Je ne m'en souviens pas. Mes premiers souvenirs remontent à après son départ, quand Gram prenait soin de moi. Je me souviens de ma grand-mère, penchée sur moi, qui changeait ma couche. Je me souviens aussi de mon frère Ray et du fils de Gram, mon oncle Johnny, qui n'avaient que quelques années de différence, de leurs moqueries et des coups d'œil qu'ils me jetaient par la fenêtre pour me faire peur. Gram les regardait, ne disait rien et continuait à me changer. Elle ne leur portait pas attention. C'est peut-être pour cette raison que je ne leur accordais pas beaucoup d'importance non plus. Je me rappelle un sentiment de contentement. J'étais en paix avec le monde, et je me sentais en sécurité dans la vieille maison en bois rond de Gram. J'y ai habité jusqu'à l'âge de cinq ans et ce sentiment de bien-être est celui que j'associe le plus à mes grands-parents et à la communauté de Cmetem (Deep Creek).

Ma grand-mère avait 59 ans à ma naissance. C'était une femme de petite taille, grassouillette, mais qui possédait toujours suffisamment d'énergie pour répondre à tous les besoins de sa famille nombreuse. Je suis certaine qu'elle devait se fatiguer, mais elle ne se plaignait jamais. Elle portait toujours des robes et des bas épais, attachés au-dessus des genoux. Gram portait un pantalon seulement lorsqu'elle allait cueillir des petits fruits. Les moustiques dans le bois étaient nombreux et le pantalon la protégeait des piqûres. Elle portait des robes même quand le mercure descendait à 40 degrés Celcius sous zéro. Parfois, lorsqu'elle prévoyait passer plus de temps dehors par cette température, elle portait un pantalon sous sa robe. Ses semelles s'usaient toujours inégalement d'un côté. Ses pieds enflaient régulièrement, et, le soir, elle les faisait souvent tremper dans l'eau tiède. Elle coupait toujours ses cheveux elle-même et les gardait juste au-dessus des

épaules. Même si Gram avait les mains musclées par cette vie de travail, sa peau, je me rappelle, était douce. Les premières années, elle faisait des gants et des mocassins en peau de chevreuil, et parfois même un manteau, pour gagner un peu plus d'argent. Elle cousait souvent à la lueur de la chandelle jusque tard dans la nuit. En vieillissant, elle blâmait la couture pour ses problèmes de vision. Elle portait des lunettes et, avant que sa vue ne faiblisse, elle adorait lire, habituellement des histoires d'amour.

Gram était une femme très propre et nous a élevés comme ça. On n'avait pas l'eau courante, mais ça n'a pas influencé ses standards de propreté. Notre ruisseau se trouvait à un peu moins de 100 mètres et on transportait l'eau jusqu'à la maison. On avait deux seaux d'aluminium qu'on remplissait toujours pour boire et cuisiner. Dehors, un ancien baril d'huile servait de réserve d'eau pour la lessive, la vaisselle et autres tâches de nettoyage. Gram lavait régulièrement notre plancher de bois à l'eau bouillante. Elle avait aussi l'habitude de laver les fenêtres avec un savon blanc qui séchait sur le verre, puis elle frottait avec un chiffon pour éliminer les résidus. Elle nettoyait la literie et les vêtements avec une planche à laver et les étendait à sécher dehors.

Elle passait aussi régulièrement partout dans la maison pour être certaine qu'il n'y ait pas de punaises de lit. Elle faisait bouillir de l'eau et en aspergeait les pourtours des matelas. Elle s'assurait que les hirondelles ne faisaient pas leur nid sur les avant-toits, croyant qu'elles transportaient les punaises. Mes oncles et mes frères construisaient des cabanes à oiseaux et les installaient loin de la maison pour inciter les oiseaux à faire leur nid ailleurs. Je me souviens de la visite d'un Blanc qui avait remarqué à quel point notre maison était propre. J'ai pensé à ce moment que c'était un commentaire inhabituel.

Gram avait un tempérament doux; je ne l'ai vue se fâcher que quelques fois. Habituellement, c'était quand mon grand-père et elle se rendaient à Lac-Williams et que mon grand-père trouvait le moyen de se défiler pour aller boire avec des copains. Il devenait bruyant en état d'ébriété, et Gram se fâchait contre lui lorsqu'il parlait trop fort dans un lieu public. Gram ne buvait que de l'eau, du café et du thé. Elle méprisait l'alcool parce qu'elle avait vu la déchéance gagner les gens qu'elle aimait. C'est pourquoi elle ne tolérait pas d'alcool dans sa maison. Lorsque j'étais jeune, elle me mettait constamment en garde contre les dangers de l'alcool. Quand mes oncles se faisaient photographier avec des bouteilles de bière ou de vin à la main, elle leur disait en se moquant : « Vous pensez que ça vous fait bien paraître ! »



Figure 7 Photo : De gauche à droite : mon Xp'e7e, Walter Sam; Ernie Sam; leur neveu, Clifford Joe; Sarah Sam (Gram) avec leurs fils Johnny II et Robbie, vers 1943. Clifford était dans l'armée.
Image tirée du texte original, page 14.

Xp'e7e (prononcé « Ba'ah ») est le mot *secwepemc* qui correspond à « grand-père » et c'est ainsi que je l'ai toujours appelé. Son nom anglais était Walter Sam, fils de Sam Kalkwett et de Sophie, un nom attribué par les prêtres de la communauté parce que ces derniers ou les agents des Affaires indiennes donnaient toujours le prénom du père comme patronyme aux enfants.

Xp'e7e était grand, mince et très travaillant. On le voyait rarement se reposer. Quand on avait de la visite, il s'asseyait et discutait, mais il était habituellement dehors en train de travailler. On a partagé de nombreux moments ensemble autour de la grange ou du poulailler; il ferrait les chevaux ou réparait leur harnais, et, moi, je le regardais faire ou je jouais à côté de lui. Souvent, on n'avait pas besoin de parler. Comme la plupart du monde chez nous, on ne parlait pas sauf s'il y avait quelque chose d'important à dire. On ne parlait pas de la pluie et du beau temps, on ne bavardait pas pour rien. Le silence finissait par se briser quand *Xp'e7e* me disait en *secwepemc* : « *Nūcwem, Pebbie?* » (N'est-ce pas, Bevie ?)

La langue maternelle de *Xp'e7e* était le *secwepemc*, et il parlait un anglais approximatif parce qu'il n'avait pas fréquenté les pensionnats. Dans son anglais, *Xp'e7e* ne pouvait pas dire « Bevie », le surnom que tout le monde me donnait. Quand on était ensemble, j'écoutais la respiration de *Xp'e7e*; il inspirait par la bouche et expirait par le nez. Il a toujours respiré de cette façon. En y repensant aujourd'hui, je me dis que sa respiration était un peu laborieuse. Quand je pense à *Xp'e7e*, c'est la première chose qui me vient en tête, puis d'autres souvenirs de gentillesse et de force refont surface. *Xp'e7e* avait toujours de la difficulté à nous dire « non », à mes frères Mike et Bobby et à moi. Par exemple, Gram ne nous laissait pas boire de café, mais *Xp'e7e* permettait à Bobby de boire une tasse de café avec lui le matin si Bobby se levait avant Gram. Parfois, Mike et Bobby se réveillaient tôt le matin pour passer du temps avec *Xp'e7e*.

Xp'e7e appelait Gram « Lui ». Je ne crois pas avoir déjà entendu *Xp'e7e* appeler Gram par son nom, Sarah. Même lorsqu'il parlait d'elle à quelqu'un, il disait « Lui ». Lorsqu'on retournait au pensionnat, à la Mission Saint-Joseph, Gram disait que *Xp'e7e* murmurait mon nom « Pebbie » dans son sommeil. *Xp'e7e* et moi n'avons jamais eu de longues conversations profondes, mais on a passé beaucoup de bon temps ensemble.

J'ai vu *Xp'e7e* fâché à deux reprises. Il n'était pas violent, mais, ce jour-là, on entendait la colère dans sa voix. C'était au beau milieu du jour et, tout à coup, il a commencé à donner l'ordre à Bobby et à Mike de couper et de corder du bois et il m'a aussi ordonné d'aller chercher de l'eau. J'ai fait comme il me l'avait demandé, et alors que Gram et moi on se dirigeait vers le ruisseau pour chercher de l'eau, je me rappelle lui avoir dit : « Pour qui il se prend ? Pour le boss ? » C'était vraiment inhabituel de la part de *Xp'e7e* de nous donner des ordres. Il laissait ça à Gram. « Tais-toi et fais ce qu'on te dit de faire », m'a-t-elle répondu. C'était bizarre de voir *Xp'e7e* en colère.

L'autre crise s'est produite un jour alors qu'on parcourait le territoire. Je ne me souviens pas où on était exactement, mais c'était une route familière. Cette fois-ci une clôture de barbelés nous barrait le chemin. *Xp'e7e* a arrêté les chevaux et il est descendu de la charrette. Il frappait des

pieds en sacrant comme un bûcheron. On est restés à cet endroit pendant un moment. Puis il est remonté dans la charrette, a fait demi-tour et on a emprunté une autre route. Je ne me suis pas rendu compte de ce qui se passait à cet instant, mais Xp'e7e fulminait contre les Allochtones qui s'appropriaient le territoire et le clôturaient. À une certaine époque, nous, les Autochtones, on était libres d'utiliser les ressources nécessaires à notre survie. On a observé une énorme différence culturelle à l'arrivée de ces gens. La situation se résume à une question d'attitude envers la terre. L'attitude autochtone était que la terre fournissait tout le nécessaire à la survie et que les ressources se trouvaient partout sur notre territoire. Les nouveaux arrivants ont introduit la notion de conquête du territoire et de propriété privée. Des barrières ont été installées là où on avait toujours circulé en toute liberté.

En y repensant aujourd'hui, j'aurais aimé que Xp'e7e coupe cette clôture pour nous permettre de prendre le chemin habituel, mais il savait probablement que la « loi » était contre lui. La Gendarmerie royale du Canada serait venue et l'aurait jeté en prison pour destruction de biens ou intrusion. Les maigres libertés dont on jouissait toujours disparaissaient peu à peu pour accommoder tous ces nouveaux arrivants sur le territoire.

À l'origine, Xp'e7e avait acheté notre maison en bois rond d'un membre de la famille, George Evans père, pour deux vaches et un veau. Il l'a déménagée à Cmetem (Deep Creek) et l'y a installée. J'ai grandi là avec mes grands-parents, mes oncles Ernie, Johnny et Leonard, mes frères Ray, Mike et Bobby. Ma sœur Jean y a aussi habité avec nous pendant une courte période et puis elle est partie. Mes frères Morris et PeeWee y venaient aussi parfois. On n'y a pas tous habité en même temps. Les gens arrivaient puis partaient, et ça ne posait pas de problème s'ils vivaient ailleurs. La petite maison de bois rond de mes grands-parents à Cmetem était le pied-à-terre de tous et de toutes. Habituellement, Noël était la seule période où on y était réunis. Tous mes frères et mes sœurs ont habité chez mes grands-parents à un moment ou à un autre de leur enfance, puis ils sont partis vivre leur vie.

C'est curieux de penser que mon frère, Ray, né en prison, se trouvait toujours sur une ligne de trappe, à la chasse ou à s'occuper dehors. Le surnom de Ray était « Ray Boone » d'après Daniel Boone, supposément « l'homme des bois » par excellence; du moins, c'était le cas dans l'émission de télévision du même nom. Quand Ray était à la maison, il partait avec notre cheval, Loco, pour la journée. Des fois, il ne rentrait que tard le soir. Mes oncles et ma grand-mère restaient éveillés pour l'attendre. On s'inquiétait toujours lorsqu'il était en retard. Puis, tout à coup, on apercevait la lueur d'un petit feu dans la montagne près de la maison. « Il est là ! », s'exclamait quelqu'un et, bien évidemment, un peu plus tard, on entendait les lourds sabots de son cheval dans la cour.

Les initiales de Ray sont gravées aux quatre coins du territoire. Partout où il allait, il inscrivait « RS » ou « Ray » sur les arbres. Il était très fier de sa signature visible un peu partout. Durant l'hiver, Ray trappait sur la ligne de Xp'e7e. Notre maison était remplie de tendeurs de peaux

de fourrure de toutes sortes. Ray trappait le vison, le castor, le lynx, la belette et les écureuils, et même le renard, de temps à autre. Je suis persuadée que l'odeur de toutes ces peaux tendues dans la maison devait être terrible pour certaines personnes, mais, moi, je n'ai jamais remarqué. Parfois, Ray puait l'huile de castor, cette huile à l'odeur de musc bien distincte, qui provient de glandes de l'animal. Avant de partir trapper, Ray faisait bouillir les pièges pour enlever l'odeur humaine. Il s'enduisait alors les mains d'huile de castor puis empoignait les trappes ébouillantées. Je l'accompagnais parfois pour vérifier les trappes installées près de la maison. C'était toujours très spécial pour moi de passer du temps avec Ray. Il prenait bien soin de moi. On remontait les étangs gelés et les ruisseaux où il avait posé ses trappes. Même si par moments, il faisait un froid intense, on s'habillait comme il le faut et on profitait du temps passé dans le bois.

J'ai toujours voulu aller chasser avec Ray, mais il n'a jamais accepté. Un jour, il avait attaché mon cheval préféré à l'extérieur de la maison, et préparait son fusil et son équipement pour partir à la chasse. Je suis sortie et j'ai bondi sur le dos de Loco. Lorsque Ray est arrivé, il a essayé de me faire descendre du cheval, mais je ne bronchais pas. Je voulais absolument aller à la chasse avec lui. Contrarié, il m'a dit : « Bon, ok, va chercher ton manteau ! » Puis, j'ai dit : « Non, toi, va le chercher ! » Je savais que si je descendais du cheval, il me laisserait là. En marmonnant, il est parti chercher mon manteau. « Tiens, mets-le ! », a-t-il aboyé à son retour. Je savais qu'il était en colère contre moi, mais j'avais le sourire fendu jusqu'aux oreilles. Ray a sauté sur Loco et on est partis. Après avoir parcouru une distance d'un kilomètre et demi environ derrière la maison, il a rebroussé chemin. « Y'a rien aujourd'hui », a-t-il dit. On est retournés à la maison et Ray m'a aidée à descendre du cheval. Puis il a dit vouloir enlever la selle du cheval à l'écurie. Je suis rentrée à la maison, mais Ray ne revenait pas. Quand je suis allée vérifier, il n'était plus là. Il m'avait déjouée et était parti pour son voyage de chasse !

J'ai vu Ray et d'autres dépouiller et vider plusieurs orignaux et chevreuils. En enlevant la peau des chevreuils, Ray découpait des morceaux de viande crue et les mangeait. Il m'en offrait, mais je refusais toujours, et ça le faisait rire.

Quand il y avait trop de monde dans la maison de Cmetem (Deep Creek), mon oncle Leonard déménageait parfois à la maison de Xats'üll (Soda Creek). C'était un homme tranquille, un penseur, qui avait toujours de la lecture : des livres de médecine, des romans, des enquêtes sur une scène de crime et des livres sur les arts martiaux. Quand j'avais environ dix ans, il a essayé de m'enseigner à me défendre, mais il a abandonné après quelques leçons. Ça ne m'intéressait pas, même s'il m'en rappelait toujours l'importance. Il voulait que je sois prête dans l'éventualité d'une situation malencontreuse avec un Blanc. Plusieurs Autochtones dans les environs infligeaient leur violence aux femmes autochtones sans pour autant en être appréhendés ou reconnus coupables. Leonard voulait que je puisse me défendre. Contrairement à ses frères, Leonard était petit et trapu. On m'a dit que c'était un dur, quoique je ne l'aie jamais vu se battre. Ses frères avaient peur de lui, et Gram

utilisait cette peur lorsque l'un d'entre eux rentrait saoul et faisait du grabuge. Gram n'avait qu'à dire : « Leonard est en haut ! », et ils se calmaient automatiquement, qu'il y soit ou non.

« En haut » c'était cet espace ouvert où presque tout le monde dormait. Seuls Xp'e7e et Gram avaient une chambre fermée au rez-de-chaussée. Mes grands-parents essayaient de toutes les façons d'économiser quelques sous. L'huile de charbon coûtait cher, alors notre lampe à l'huile ne s'allumait pas avant qu'il fasse bien noir, et ne restait allumée que le temps qu'on soit tous prêts à se coucher. On se mettait au lit très tôt et on se levait de bonne heure le matin, avec l'odeur du petit-déjeuner qui nous attendait en bas. Pendant mes nuits d'insomnie, je me tournais vers le lit de mon oncle Leonard et j'observais la lueur de sa cigarette. Mon oncle Leonard fumait beaucoup et, avant d'aller au lit, il se roulait 15 ou 20 cigarettes, qui étaient toutes parties en fumée avant l'aube. Quand je ne pouvais pas dormir, ma façon de compter les moutons consistait à observer la lueur de ses cigarettes à chaque inhalation. Je me distrayais en essayant de deviner combien de bouffées il prendrait avant d'allumer la prochaine.

Au printemps, mes oncles et mon frère Ray avaient l'habitude de partir chercher du travail. Ils acceptaient des emplois dans les environs, mais, parfois, ils devaient se rendre jusqu'aux États-Unis pour travailler dans les vergers. À la fin des années 1960 et au début des années 1970, les propriétaires de vergers louaient des autobus pour venir chercher des Autochtones et les faire travailler pour eux. Des familles entières de Xats'üll (Soda Creek) et d'autres communautés autochtones déménageaient dans la vallée de l'Okanagan ou aux États-Unis pendant l'été pour la cueillette de fruits. Juste avant la rentrée des classes à la Mission, Gram disait : « Les sauterelles vont bientôt revenir. » Par « sauterelles », elle entendait tous ceux et celles qui étaient partis; ils se trouvaient ici et là, sautant un peu partout pour trouver du travail, et ne rentraient qu'à l'automne. Je crois qu'il s'agissait d'un terme plutôt fréquent pour se référer aux Autochtones, car j'en ai entendu d'autres appeler leur parenté « sauterelles ». À l'automne, mon oncle Ernie et mon frère Ray étaient populaires comme guides dans les camps de chasse où les chasseurs venaient des quatre coins du monde à la chasse à l'ours, à l'orignal, au chevreuil ou au wapiti. À Noël, ils recevaient des cartes de divers pays européens et de villes de partout aux États-Unis. Ces petites cartes d'origine lointaine me fascinaient. Des années après la mort de mon frère Ray, on recevait encore des cartes de vœux de ces mêmes personnes de la Suède et du Danemark.

Tous les ans, Xp'e7e amenait un homme nommé London à la chasse. London était de Vancouver et il travaillait dans un hôtel ou en était propriétaire. Ce n'était sans doute pas un hôtel luxueux, car le type n'avait pas l'air très riche. Je ne sais pas combien London payait mon Xp'e7e pour qu'il l'emmène à la chasse, mais Xp'e7e avait toujours bien hâte à son arrivée chaque année. Je pense qu'il aimait London parce que, pendant quelques jours, Gram n'était pas autour pour le surveiller et qu'il pouvait boire de l'alcool avec lui.

London nous payait 5 \$ au total, à Mike, à Bobby et à moi, une vraie mine d'or, pour amener les chevaux jusqu'au lac Forest, une distance d'environ huit kilomètres. Gram n'avait rien contre

London; parfois, il rapportait du tissu, avec lequel elle fabriquait des couvertures pour nos lits. Elle n'aimait cependant pas toutes les « cochonneries » qui venaient de l'hôtel; London nous rapportait des objets oubliés par les clients. Gram ne laissait pas ces objets entrer dans la maison avant de les avoir ébouillantés dans un grand bain installé dehors. Elle enlevait alors les boutons et les fermetures éclair des vêtements et les rangeait. Elle triait les vêtements avec lesquels elle pourrait faire des couvertures et brûlait le reste, ce qui représentait l'essentiel des choses que London rapportait. Une fois adulte, je suis retournée à Cmetem (Deep Creek) à la recherche de notre maison dans le bois, et j'ai vu qu'il ne restait de la maison que le solage. J'ai été étonnée de constater la petitesse de l'endroit, mais encore plus impressionnée par le fait que l'espace n'était *jamais* trop petit pour accommoder toute la parenté présente à ce moment-là. Tout le monde arrivait, repartait et s'entendait sans pour autant se mêler de la vie des autres. Les enfants dormaient sur le plancher quand les lits étaient pleins, mais ça ne nous a jamais dérangés. On était toujours bien installés. Gram fabriquait des matelas moelleux à partir de vieux denim rempli de foin. Chaque fois qu'on tuait un canard ou une oie pour un repas, Gram en gardait le duvet et, lorsqu'elle en avait amassé suffisamment, elle en faisait des oreillers. Pour les couvertures, Gram utilisait des tissus de diverses provenances, comme ceux obtenus grâce à notre ami London.

La vie était bonne à Cmetem (Deep Creek). Je savais que j'y étais en sécurité. Gram, Xp'e7e, mes oncles et mes frères Ray et Mike me protégeaient. On n'était pas gâtés par des choses matérielles. On n'a jamais eu de jouets achetés en magasin. Gram nous fabriquait des sifflets en bois, et tous nos autres jouets étaient faits par nos oncles ou par nous-mêmes. On n'avait pas de meubles chers. On avait un divan de plastique en piteux état, des murs de feuilles de contreplaqué et un plancher de bois. Le décor consistait en quelques photos de famille au mur et des articles religieux comme des statues de la Vierge Marie, que les enfants avaient remportés pour leurs bonnes notes ou leur bon comportement. En grandissant, je ne nous ai jamais considérés comme étant « pauvres », mais je suis certaine que d'autres l'ont pensé. On n'avait peut-être pas beaucoup de biens matériels, mais on avait plus que tout ce que l'argent pouvait acheter. On faisait partie d'une famille qui nous aimait et qui comblait tous nos besoins.

CHAPITRE 2

Hôpital
de Sardis
=
Solitude

Gram m'a raconté que je suis tombée gravement malade à l'âge de cinq ans. Je ne pouvais pas manger et je n'avais pas l'énergie de faire quoi que ce soit. Elle savait que quelque chose clochait parce que je passais la journée au lit. L'infirmière autochtone a dit que j'avais la tuberculose. Alors le 17 novembre 1960, j'ai été admise à l'hôpital Cooqualeetza de Sardis⁴⁸, située à plus de trois cent vingt kilomètres au sud de chez moi. J'y séjournerais pendant les vingt mois qui allaient suivre.

Je garde de nombreux souvenirs de Sardis, dont une image très vive où je me tiens à la fenêtre de l'hôpital et regarde de tous côtés en me demandant dans quelle direction se trouve ma maison. Je me demandais si j'allais rentrer un jour ou si j'allais passer le reste de ma vie à l'hôpital. Je me sentais très seule, j'avais perdu toute ma famille.

La salle où je demeurais était située au premier étage et divisée en deux : un côté était réservé aux filles plus âgées et l'autre, où je séjournais, était pour les plus jeunes. Il y avait environ 15 lits de chaque côté d'une cloison de panneaux de bois et de verre. Le poste des infirmières était juste à la sortie de notre dortoir. Le dortoir des garçons était situé de l'autre côté du poste des infirmières; quant aux adultes, ils étaient installés à l'étage supérieur. Les bureaux des médecins se trouvaient au troisième étage. Une télévision avait été fixée au mur du côté des grandes qui refusaient qu'on s'assoie sur leurs lits pour regarder la télé, sauf en présence d'une infirmière. La fin de semaine, on regardait les dessins animés le matin, on jouait dehors quand il faisait beau et on allait à l'école, en « formation professionnelle », au deuxième étage. Les patients y apprenaient à fabriquer des portefeuilles, des ceintures et autres objets d'artisanat.

Le personnel venait, exécutait ses tâches et s'en allait, à l'exception de Mlle Costello, une infirmière aux cheveux courts, blonds et ondulés. Mlle Costello était gentille avec moi et les autres patients. Elle m'était d'un grand réconfort quand je me sentais seule et que j'avais besoin de compter sur quelqu'un. Ses mots étaient toujours synonymes de tendresse et elle avait sincèrement l'air de tenir à moi et aux autres enfants. Elle nous traitait comme si on avait vraiment de

48 Voir l'*Annexe VIII* pour une photo du sanatorium de Sardis.

l'importance pour elle. Sa gentillesse était tout pour moi et elle représente toujours mon seul et unique souvenir heureux de Sardis. Elle nous emmenait souvent faire des promenades, et j'ai toujours aimé l'odeur du gazon fraîchement coupé car je l'associais à Mlle Costello. On passait des moments spéciaux avec elle. Je l'admirais, et c'est à ce moment précis dans ma vie que j'ai décidé de devenir infirmière comme elle.

L'antipode de Mlle Costello était Mlle Pentecost, une petite infirmière aux cheveux roux, avec un caractère qui s'accordait avec le feu de sa chevelure. Nous étions toujours attentifs à ne pas contrarier Mlle Pentecost pendant son quart de travail. Je devais aussi me rendre au troisième assez souvent pour voir le médecin. Je me souviens de son bureau plutôt sombre où je devais grimper sur un gros fauteuil. On m'a souvent piquée, si bien qu'à la Mission Saint-Joseph, des années plus tard, on me demandait souvent d'où venaient ces marques sur mes bras. Je me souviens aussi d'avoir dû avaler régulièrement un tube de caoutchouc étroit et jaunâtre. Le médecin le retirait très lentement après l'avoir descendu assez profondément dans ma gorge. C'était déjà horrible de devoir avaler cette maudite chose-là, mais quand le docteur le retirait, c'était vraiment déplaisant et parfois très douloureux. Je ne sais pas pourquoi je devais avaler ce tube. On ne m'a jamais donné d'explication. Tout ce que je sais, c'est que depuis je souffre de maux de gorge et que ce tube ne doit pas y être étranger.

Je me souviens aussi qu'à Sardis, il pleuvait toujours, qu'on jouait à la marelle juste à côté de l'édifice qui abritait la buanderie, qu'on faisait un genre de soupe avec des bonbons et de l'eau et que je voulais être assez vieille pour prendre les cours de cuisine que Mlle Costello donnait aux grandes dans les baraques en face de l'hôpital. Je me souviens aussi d'une enseignante très grande, qui s'était fâchée contre moi, car je ne pouvais pas écrire une phrase complète sur une seule ligne. Elle avait attrapé mon crayon de plomb et m'avait dit, fâchée : « Regarde, mon écriture est plus grosse et ma phrase tient en une seule ligne. Pourquoi t'es pas capable, toi ? » J'étais assise au bout d'une longue table et les autres enfants me regardaient. Je me sentais blessée, insultée et extrêmement frustrée de ne pas pouvoir faire quelque chose qui semblait pourtant si simple.

J'ai eu quelques visiteurs à l'hôpital. Mon frère m'a déjà dit être venu me visiter, mais je ne m'en souviens absolument pas. Mon oncle Ernie m'a dit plus tard qu'il était aussi venu me visiter. L'infirmière m'avait escortée à l'extérieur du dortoir et Ernie se tenait là à essayer de m'attirer vers lui. Je pleurais et voulais retourner au dortoir. Ce devait être oncle Ernie. Ça l'a sûrement rendu triste que je ne veuille pas lui accorder cette visite.

Ma mère et son nouveau conjoint, Lawrence Ogden, sont aussi venus me rendre visite lorsque je séjournais à Coqualeetza. J'ai souvenir de cette visite même si, à cette époque, je ne savais pas qui ils étaient. Je ne me souvenais plus de ma mère, car j'habitais avec Gram depuis l'âge d'un an. Toutefois, je me souviens d'être allée manger une crème glacée avec Mom et Lawrence. Ils m'avaient assise au milieu de la banquette arrière de leur voiture. Je fixais leurs nuques. La voiture semblait immense. Mom appuyait son bras gauche sur le dessus du siège du

conducteur et se retournait de temps à autre pour me parler. Des années plus tard, Mom m'a dit qu'ils s'étaient rendus sur la côte parce que Lawrence voulait s'acheter une auto à Vancouver et qu'ils avaient pensé s'arrêter pour me rendre visite sur le chemin du retour.

Mon pire souvenir de Sardis est quand Mlle Costello s'est mariée et a quitté le dortoir. Je ne sais pas si elle est déménagée quelque part avec son mari ou si elle a tout simplement quitté son emploi. Tout ce que je sais, c'est que je me suis sentie extrêmement seule et déprimée quand je me suis rendu compte qu'elle était partie pour de bon. La peine que j'ai éprouvée quand j'ai compris qu'elle ne reviendrait pas est l'une des plus grandes de ma vie et une autre épreuve importante. Mlle Costello ne m'a même pas dit au revoir. Tout ce que j'ai su après coup, c'est qu'elle était partie.

Avant que je quitte Sardis, une infirmière m'a emmenée dans l'une des boutiques de vêtements de l'endroit. Avec l'aide de la vendeuse, elle a choisi quelques articles pour moi, et ne cessait de me demander quelle couleur de vêtement je voulais. Je répondais toujours « bleu » à la question. Une des infirmières a dit : « Soit c'est sa couleur préférée, soit elle n'en connaît pas d'autres ». Cette remarque m'a fâchée. Je ne voulais pas qu'elles pensent que j'étais assez stupide pour ne connaître aucune autre couleur que le bleu, alors j'ai répondu : « c'est ma couleur préférée ». Elles ont ri de moi, ce qui m'a gênée et m'a fait rougir de honte. Pour moi, rougir est une malédiction qui m'assaille depuis toujours, mais la première fois que je l'ai vécu, c'est à Sardis. C'est là, qu'à un très jeune âge, j'ai fait l'expérience de la honte des choses les plus banales et, même si je rougis moins avec les années, je ne m'en suis jamais vraiment guérie.

Le 10 juillet 1962, un couple est venu me chercher à l'hôpital. Je me souviens d'une femme plus âgée qui disait me ramener à la maison. Je lui ai dit qu'elle était grosse. Elle a ri et elle m'a donné l'impression d'être gentille, alors j'ai eu envie de partir avec elle. C'était Gram, ma grand-mère. Elle devait avoir 66 ans à cette époque. Elle et mon grand-père, Xp'e7e, avaient voyagé jusqu'à Sardis en autobus Greyhound. Même si ça faisait seulement 20 mois qu'on était séparés, je ne les ai pas reconnus. Je suis certaine de les avoir effacés de ma mémoire pour tenter d'apaiser la douleur de la solitude que j'avais ressentie en leur absence.

J'avais sept ans quand j'ai quitté Sardis pour rentrer à la maison. J'avais oublié ma famille et j'ai mis un certain temps à associer le bon nom à la bonne personne. Tout le monde semblait ravi de ma présence. Une des premières choses qu'on m'a fait faire, à mon retour, a été de courser avec mon frère Bobby, de deux ans mon aîné. On voulait voir si j'avais repris des forces. J'ai voulu leur faire plaisir et j'ai donc participé avec joie. Nous avons couru de la vieille maison en bois rond jusqu'à une barrière à une distance d'environ 100 mètres, aller-retour. J'ai couru le plus rapidement possible, mais Bobby a gagné. Tout le monde a bien ri. Je me souviens encore de la sensation de mon corps tout tremblant à la suite de cette course, mais je me souviens aussi de ce sentiment de joie immense d'être enfin de retour à la maison.

Peu de temps après mon retour de Sardis, j'ai dû me rendre à l'hôpital de nouveau, mais, cette fois, à Lac-Williams. J'étais à la pêche avec Bobby et Mike pas très loin de la maison. Mike a lancé sa ligne au ruisseau et l'hameçon s'est accroché à l'arrière de mon mollet. La pointe a traversé la peau. Je me suis mise à pleurer, bien évidemment. Mike m'a aidée à revenir à la maison, où Gram et Xp'e7e lui ont vraiment fait passer un mauvais quart d'heure pour m'avoir harponnée. Mais Mike a toujours été mon grand protecteur et je suis certaine qu'il n'avait pas eu l'intention de me blesser. Je me sens encore mal pour Mike parce que Gram et Xp'e7e l'ont vraiment chicané cette fois-là.

J'imagine que leur réaction a été exagérée parce que je revenais tout juste de Sardis. Au lieu d'essayer d'enlever l'hameçon par lui-même, Xp'e7e m'a portée pendant plus d'un kilomètre jusqu'à l'autoroute, a fait du pouce jusqu'en ville pour m'emmener à l'hôpital. Une fois l'hameçon retiré de ma jambe, on ne m'a fait qu'un tout petit bandage pour couvrir la blessure, mais Xp'e7e a tout de même insisté pour me porter jusqu'à l'autoroute, a refait du pouce jusqu'à Cmetem (Deep Creek) et m'a portée de nouveau, de l'autoroute à la maison. J'aurais pu marcher, mais Xp'e7e m'a portée pendant tout le trajet.

CHAPITRE 3

Mission
Saint-Joseph
=
Prison

Trois semaines après mon retour de Sardis, j'ai quitté la maison pour la Mission Saint-Joseph. Tout comme les autres enfants autochtones, inuits et métis partout au Canada, je devais fréquenter, en vertu de la loi canadienne, un pensionnat de l'âge de 7 à 16 ans bien que certains aient eu moins de 7 ans à leur arrivée et que d'autres aient eu plus de 16 ans à leur départ. J'ai vécu à la Mission de septembre 1962 à juin 1967. La Mission était dirigée par les Oblats de Marie de l'Immaculée et était située dans une vallée isolée à une distance d'environ 16 kilomètres au sud de la ville de Lac-Williams. L'école se situait à seulement 40 kilomètres de ma communauté, mais elle aurait très bien pu être à un million. Les enfants de la communauté autochtone de Lac-Williams étaient seulement à 8 kilomètres de la maison, mais étaient tout de même séparés de leur famille 10 mois par année.

Environ 2,5 kilomètres avant d'arriver à l'école, il y avait une colline ayant une vue imprenable sur ce qu'on appelle aujourd'hui la vallée San José. C'est à cet endroit que nous avons jeté notre premier coup d'œil aux édifices de la Mission. L'édifice principal était une structure rectangulaire de quatre étages. La moitié de l'édifice logeait les garçons et l'autre moitié, les filles. À chaque extrémité du sous-sol se trouvaient les salles de jeu, de grandes salles vides au plancher de béton recouvert d'une mince couche de prélat. Des casiers étaient alignés le long des murs et une télévision était installée dans un coin, face à quelques bancs de bois. Entre la salle de jeux des garçons et celle des filles, il y avait les salles à manger et la cuisine avec une buanderie à l'arrière. À proximité se trouvaient les salles à manger fermées des prêtres et des frères, des sœurs, des enseignant.e.s et des surveillant.e.s, ce qui leur assurait une certaine intimité pendant les repas. Plus de trois cents enfants mangeaient ensemble dans un espace ouvert, les garçons d'un côté et les filles de l'autre. Les hommes à tout faire mangeaient dans un espace ouvert au bout de la salle à manger des garçons.

À chaque extrémité de l'étage supérieur se trouvaient les dortoirs des finissants, les filles d'un côté, et les garçons de l'autre. Dans l'espace central se trouvaient plusieurs autres salles, notamment la salle de couture, qui servait aussi d'infirmier. La chambre de la supérieure était d'un côté, et celle du frère O'Connor — la chambre du directeur —, de l'autre. Au milieu se trouvaient

le bureau principal et la salle des visiteurs. La chapelle était aussi au premier étage, directement au-dessus de la buanderie du rez-de-chaussée.

Les dortoirs des petits et des intermédiaires étaient au deuxième étage, et les chambres des religieuses, des prêtres, des frères, de quelques enseignant.e.s, des surveillants et de tous les autres, à l'exception des ouvriers, occupaient le troisième étage. Les hommes à tout faire dormaient dans une baraque séparée de l'édifice principal. Il y avait aussi quelques maisons où certains enseignant.e.s et le personnel d'entretien habitaient avec leur famille.

Des escaliers flanquaient chaque extrémité de l'édifice et menaient à d'immenses portes en fer qui résonnaient quand on les fermait. Les dortoirs ne comportaient que le strict minimum : des lits et des rideaux. On dormait dans des lits à une place, étroits et minces. Les enfants des générations de ma mère et de ma grand-mère ont dormi au pensionnat sur des matelas de sacs à farine remplis de paille. Chaque enfant devait se rendre à la grange pour remplir son sac. Mom rit quand elle en parle. Elle raconte que les enfants remplissaient leur sac à leur pleine capacité, et, puis, pendant la nuit, ils entendaient « boum » et, un peu plus tard, une autre fois « boum », et ça se poursuivait tout au long de la nuit. À cause de leurs matelas arrondis par excès de rembourrage, les enfants roulaient en bas de leur lit pendant la nuit. Mom disait qu'ils changeaient la paille une fois par année et qu'ils lavaient leurs draps une fois par mois.

L'hiver, quand il commençait à faire froid, les Oblats peinaient à chauffer les édifices. Quand ma mère était pensionnaire, la température du dortoir se situait souvent quelques degrés sous le point de congélation pendant la nuit. Plus tard, à cause de ce souvenir des nuits froides du dortoir, Mom a toujours fait en sorte que les enfants dans la maison aient des couvertures supplémentaires. Elle disait savoir pertinemment que c'était horrible d'avoir froid la nuit.

Quand le temps était venu de se rendre à la Mission, un prêtre venait nous chercher dans notre communauté. Parfois ma grand-mère nous amenait jusqu'à l'autoroute où on montait dans un autobus Greyhound jusqu'à Lac-Williams. De là, un prêtre nous rejoignait et nous amenait à la Mission. Par chance, je n'ai pas été l'une des enfants à devoir monter à l'arrière d'un camion à bétail pour retourner à la Mission.

Personne n'a demandé à nos parents ou à nos grands-parents s'ils voulaient que leurs enfants aillent au pensionnat. Gram nous a toujours dit, à Mike, à Bobby et à moi : « Je déteste vraiment l'idée de vous renvoyer à la Mission, mais si je ne le fais pas, ils vont me mettre en prison. » Gram savait le sérieux de cette menace. D'autres parents avaient été jetés en prison, car ils ne voulaient pas laisser leurs enfants partir. Après avoir eu moi-même des enfants, tout spécialement quand ils approchaient l'âge où on me les aurait enlevés, je me suis rendu compte de la douleur que Gram, ma mère et les autres avaient dû ressentir en nous laissant partir. J'aurais remué ciel et terre pour éviter qu'on me prenne mes enfants. Me faire enlever mes enfants aurait été la pire chose. Ça m'aurait laissée infirme émotionnellement, et tout comme bon nombre de

parents, j'aurais probablement essayé de calmer ma peine en consommant de l'alcool ou des drogues. Même si les jeunes n'avaient d'autres choix que de fréquenter ces écoles, de nombreux parents se sentaient coupables parce qu'ils savaient la maltraitance que subiraient leurs enfants. Et, en tant que parents, ils n'avaient aucun pouvoir, ils ne pouvaient rien y faire.

À l'école, la routine était la même d'année en année. On nous prenait nos possessions pour les mettre dans un grenier, et on ne pouvait pas y avoir accès avant le retour à la maison. On nous fournissait des vêtements de tous les jours, des sous-vêtements, des jeans, un chandail, des chaussettes et des souliers, et on nous plaçait dans un groupe de juniors, d'intermédiaires ou de seniors. Durant ma première année au pensionnat, le premier jour, on m'a placée dans un groupe de filles juniors, car je n'avais que sept ans. Nous étions soixante-douze dans ce dortoir pour jeunes filles.

On nous coupait les cheveux et on nous désinfectait au pesticide DDT. Les grandes avaient la responsabilité de nettoyer les petites. Même si on couvrait notre visage d'une serviette, un peu de pesticide coulait une fois la serviette enlevée; ça nous piquait les yeux et ç'avait un goût terrible. Anne (Michel) Stinson, une fille de ma communauté d'environ un an mon aînée, se souvient d'avoir tenté de ne pas mettre trop de DDT dans les cheveux d'une autre pensionnaire. La religieuse lui a enlevé la bombonne de pesticide et a commencé à appliquer une grande quantité de produit sur la tête de la fillette. Anne s'est fait dire d'utiliser le produit comme ça sur les cheveux de toutes les filles. Au début des années 1970, le DDT a été interdit au Canada, car on l'a reconnu comme toxique pour les animaux. Et même si les religieuses utilisaient du DDT sur nous à la Mission, à maintes reprises, je suis retournée à la maison, pour l'été ou Noël, avec des poux dans mes cheveux. La première chose que Gram faisait était de nous laver les cheveux, mais pas au DDT. Elle retirait les lentes avec ses doigts. Je n'avais jamais de poux quand je retournais à la Mission, mais je devais tout de même subir ce traitement au DDT.

Une autre chose se passait peu de temps après notre arrivée au pensionnat : on nous donnait un numéro, qui deviendrait notre identité pendant tout le temps passé à la Mission. C'est ainsi que je suis devenue le « Numéro 1 » du côté des filles. Même si les autres enfants ont continué de m'appeler par mon nom, « Bev Sellars » a cessé d'exister pour la plupart des religieuses et des prêtres. Ils disaient plutôt, « Numéro 1, viens ici » ou « Je veux ces filles dans mon bureau : numéros 3, 14, 72 et 105 » ou « Numéro 1, récitez la deuxième dizaine du chapelet ». Plus de 90 ans après avoir quitté la Mission Saint-Joseph, ma grand-mère se souvient toujours de son numéro, le 27, et que le 28 avait été assigné à sa sœur, Annie. Ma mère se souvient que son numéro était le 71. Heureusement, on ne nous a jamais tatoué nos numéros sur la peau.

Mon premier matin à la Mission Saint-Joseph a été mémorable. Je me suis réveillée au son irritant d'une religieuse qui se frappait très fort des mains. Rapidement, j'ai appris à obéir. Tout comme

les autres filles, j'ai appris à sauter en bas du lit aussitôt que les battements se faisaient entendre, sinon on recevait la sangle : une bande de cuir, découpée à même un convoyeur à courroie. On se tirait du lit pour l'éviter, et aussitôt qu'on était debout, la sœur insistait pour qu'on fasse notre lit : les coins bien tirés, et les draps bien à plat et sans plis.

Puis, on devait se placer en rang, deux par deux. Celles qui avaient mouillé leur lit devaient enlever leurs draps et se tenir dans un autre rang. J'essayais tant bien que mal de me coucher avec la vessie vide, mais j'étais souvent parmi les filles de cette file. On nous disait trop paresseuses pour nous lever pendant la nuit et pour aller à la toilette : on recevait des coups de sangle en guise de punition. De plus, les religieuses nous ridiculisaient d'avoir mouillé notre lit, ce qui donnait raison aux autres enfants de se moquer de nous. Au moins, je n'ai pas eu à porter un signe dans mon dos qui disait « pipi au lit », comme quelques garçons ont eu à le faire.

À la maison, Gram me faisait aller à la toilette le soir avant d'aller au lit et limitait la quantité d'eau que je buvais pendant la soirée. Puis elle arrangeait mon lit pour faire en sorte que seuls les draps se mouilleraient. Elle ne se fâchait jamais quand je faisais pipi au lit, et ne s'est jamais moquée de moi. C'était bien différent à la Mission. Parfois, je tentais de cacher le fait que j'avais mouillé mes draps. Je ne voulais pas recevoir de coups de sangle. On ne m'avait jamais battue auparavant, et j'ai été traumatisée les premières fois où le cuir a touché ma peau, mais tout ça est vite devenu notre rituel du matin et, avec le temps, c'est devenu moins choquant. Ça faisait toujours très mal, mais j'avais appris à anticiper les coups.

Les dortoirs des juniors et intermédiaires, situés au deuxième étage, ne possédaient qu'une salle de bain de cinq ou six toilettes et une salle de douches. La salle de douches n'avait pas de séparations, que de simples pommes de douche. Les juniors se douchaient certains jours et les intermédiaires se lavaient d'autres jours. On nous obligeait à garder nos sous-vêtements. Après la douche, on nous donnait des sous-vêtements secs, et on devait les enfiler dans une toilette fermée.

Le premier matin à la Mission, après m'être douchée et habillée, on nous a ordonné, à six ou sept autres juniors et moi, de sortir pour nettoyer la cour d'école. La cour me semblait énorme, du haut de mes sept ans : elle faisait probablement deux ou trois acres. J'avais faim et je voulais aller déjeuner, donc on a essayé de se dépêcher. Les autres filles et moi, on a rempli nos sacs avec le plus de déchets possible et on est rentrées à la hâte dans l'édifice. La religieuse s'est vraiment fâchée contre nous et nous a renvoyées dans la cour : on a ramassé des ordures jusqu'à ce que la cour soit impeccable. Elle est sortie et a passé la cour au peigne fin. Une fois la permission de rentrer obtenue, le déjeuner était fini parce qu'on avait mis trop de temps à nettoyer la cour.

Quand j'ai commencé mes études à la Mission, une de mes sœurs aînées, Jean, y était aussi, mais elle dormait dans le dortoir des seniors et je ne la connaissais presque pas. J'avais trois frères qui étaient là aussi, mais je ne connaissais que Bobby et Mike. Je ne connaissais pas Morris, mon aîné,

parce que je ne voyais mes autres sœurs et frères aînés qu'à Noël et durant l'été. Je n'ai eu la chance de connaître Jean, Morris ou PeeWee qu'après ma sortie du pensionnat. L'aînée de mes sœurs, Dolly, a été employée à la Mission pendant les premières années de mes études et elle venait me voir dans la salle de jeu.

J'ai grandi très rapidement au pensionnat. Je n'étais encore qu'un bébé, mais pour la plupart des adultes responsables, il était inacceptable que je réagisse comme une enfant normale. Ma mère se souvient qu'au début de chaque année, quelques jeunes garçons voyaient leurs sœurs aînées à l'église et tentaient d'obtenir un peu de réconfort en essayant de s'asseoir près d'elles. Ils se faisaient alors ramener brusquement vers le côté de l'église réservé aux garçons. Je me sentais mal pour les enfants qui pleuraient pendant la nuit parce que c'était leur premier séjour loin de la maison. Ils s'ennuyaient de leur famille et ne pouvaient aller voir leurs frères ou sœurs même s'ils partageaient le même dortoir. Les religieuses les avertissaient que s'ils n'arrêtaient pas de pleurer, ils recevraient des coups de sangle. Les nouveaux pensionnaires ne mettaient pas de temps à apprendre à refouler leurs sentiments, peu importe à quel point ils avaient peur ou se sentaient seuls. Après deux ou trois soirs, les religieuses avaient déjà réussi à arrêter les pleurs. Après, c'était tranquille dans le dortoir une fois les lumières fermées. Je ne pleurais pas. Même si je n'avais que sept ans, je connaissais déjà très bien le sentiment de solitude. J'avais appris à le réprimer durant mon séjour à l'hôpital de Coqualeetza.

Au pensionnat, on était toujours en rang, deux par deux. Deux par deux pour les promenades, l'église, les repas, l'école, la confession, toujours deux par deux. Les jours de semaine, après avoir terminé nos tâches, on se mettait en rang pour se rendre à l'édifice à deux étages, qui se situait à environ 70 mètres de l'édifice principal. La première, la deuxième, la troisième et la quatrième année étaient au rez-de-chaussée et les cinquième, sixième et septième, au premier. La classe de maternelle était dans l'édifice principal.

En septembre, le premier matin, après qu'on nous eut regroupés, les enseignants et enseignantes se tenaient à l'extérieur des salles de classe et nous disaient où aller. Durant ma première année à l'école, je me suis dirigée vers la salle de classe des troisièmes avec les autres élèves quand l'enseignante de deuxième année, Mlle Durfeld, m'a sortie de mon rang. « Tu es dans ma classe, m'a-t-elle dit. Non, je suis en troisième année », lui ai-je répondu. Elle ne m'a pas cru et a essayé de m'entraîner de force dans sa classe. J'ai résisté. Heureusement, je n'avais pas passé encore assez de temps à cette école pour savoir que je devais obéir au doigt et à l'œil. Mlle Norris, l'enseignante de troisième année, est sortie de sa classe pour voir quelle était la cause de toute cette agitation dans le corridor. Mlle Durfeld lui a dit que je pensais être en troisième année, mais qu'elle savait que j'étais avec elle, en deuxième. Mlle Norris a dit : « Non, elle a raison. La sœur m'a donné son bulletin et elle est en troisième. » J'étais si reconnaissante envers Mlle Norris de m'avoir sauvée.

L'erreur de Mlle Durfeld était légitime. J'avais complété ma première et ma deuxième à Sardis, mais j'avais au moins deux ans de moins que les autres élèves de ma classe. Si la classification avait été faite par âge, j'aurais vraiment dû être en deuxième, mais ça ne fonctionnait pas de cette manière à la Mission. Il y avait souvent des élèves d'âge différent dans la même classe. Mon frère Mike avait quatre ans de plus que moi et Bobby, deux de plus, et on était tous ensemble en troisième année. Ma sœur Dolly, qui avait six ans à son arrivée à la Mission, a été placée en première avec deux de mes frères les plus âgés, Ray, qui devait avoir dix ans, et PeeWee, qui en avait huit. Mon oncle Johnny était aussi dans la même classe, et il devait avoir douze ans. La raison de ces différences d'âge était la suivante : certains élèves ne commençaient pas l'école avant que le ministère des Affaires indiennes et l'église ne les aient finalement attrapés, et ce, après avoir durci les lois sur la fréquentation des pensionnats. Les directions d'école étaient payées pour chaque enfant et elles avaient besoin d'argent; ils ont donc inscrit le plus d'enfants autochtones possible, même si certains d'entre eux avaient déjà 10 ou 11 ans.

Mlle Norris, mon enseignante de troisième, était gentille avec tous les enfants. Je me souviens d'elle comme étant sévère mais pas méchante; il faut dire qu'Annie Michel et moi, on était ses chouchous. Notre expérience a probablement été différente de celle des autres enfants de la classe. J'avais hâte d'aller dans la classe de Mlle Norris parce que c'était un soulagement de m'éloigner des religieuses. J'aimais aussi le cours de Mlle Norris parce qu'il y avait des livres dans l'armoire et qu'elle nous permettait de les emporter pour les lire. Malheureusement, elle n'est restée qu'une année avant de retourner en Angleterre. Les bons enseignants ne restaient pas longtemps.

Je me souviens de quelques petits incidents qui sont survenus en troisième année. Je me rappelle mon pupitre et ceux de mes frères. Je me souviens d'avoir été frustrée, car je ne pouvais pas écrire correctement. Je gribouillais de rage sur ma feuille et Mlle Norris me grondait. Je me rappelle tous mes enseignants à la Mission, sauf mon prof de quatrième année. En cinquième, je n'ai pas appris à épeler le nom de mon enseignante, mais c'était quelque chose comme « Mlle Poulevard ». Elle était dans la quarantaine, mince, et avait les cheveux bruns. Elle restait distante avec les élèves sauf quand elle se fâchait; à ces moments-là, elle nous criait après. Mlle Poulevard portait toujours un chandail de tricot léger par-dessus son chemisier, sans jamais enfiler les manches, mais attachant le bouton du haut. Tous les après-midis, après l'heure du dîner, elle nous lisait un chapitre tiré d'un livre. Elle nous a lu des histoires comme *Rin Tin Tin*, *The Hardy Boys*, *Nancy Drew* et d'autres récits. Je me rappelle ces après-midis de lecture comme étant les meilleurs moments de ma cinquième année. Je détestais les vendredis parce qu'on devait attendre jusqu'au lundi, après l'heure du dîner, pour la lecture du prochain chapitre.

La sixième année a été une année difficile pour tous les élèves de la classe de Mlle Bouchemay. Elle était tout simplement méchante. Mlle Bouchemay était une vieille célibataire grassette et avait une jambe plus courte que l'autre. La semelle de la chaussure de sa jambe plus courte devait mesurer environ 15 centimètres. Elle suçait toujours une pastille pour la toux. Une

des filles m'a dit que c'était parce qu'elle buvait et qu'elle utilisait les pastilles pour camoufler l'odeur de l'alcool. Mlle Bouchemay portait aussi beaucoup de fond de teint, du rouge à lèvres rouge qui lui collait aux dents, du fard à joues et du parfum qui me donnait mal au coeur. Elle portait toujours ses cheveux en chignon sur sa nuque, avait un espace entre les dents d'en avant et postillonnait.

Chaque fois que quelqu'un faisait quelque chose qui déplaisait à Mlle Bouchemay, elle nous menaçait : « S'il faut que je me rende en au fond de la classe, chacun de mes pas va vous coûter cher ». Jim Lulua de Vallée Nemiah et Willie Alec de Nazko étaient les tannants de la classe. Ça leur a coûté à ces deux-là bien souvent. L'école devait avoir un budget spécial pour les baguettes de bois qu'elle cassait sur les enfants. La patience n'était vraiment pas l'une de ses vertus.

Tous les jours après la classe, Mlle Bouchemay demandait à l'une des filles de rester pour l'aider à marcher jusqu'à l'édifice principal. On détestait toutes cette corvée, mais on devait tout de même le faire chacune à notre tour. Rose Sellars et moi, on devait aussi prendre des leçons d'orgue avec elle pour en jouer à l'église. Rose jouait mieux que moi, alors après quelques leçons où Mlle Bouchemay me donnait constamment des coups de règle sur les doigts parce que je faisais des erreurs, on m'a donné la permission de cesser les leçons. Ça m'a rendue extrêmement heureuse, mais, régulièrement, Rose revenait de sa leçon d'orgue avec les doigts enflés. On voyait aussi qu'elle avait pleuré.

C'est dans la classe de Mlle Bouchemay qu'on a finalement appris à dire l'heure. Chaque soir, la sœur envoyait l'une d'entre nous à l'étage du dessous, juste à l'extérieur de la chapelle, pour y lire l'heure. J'y étais allée plusieurs fois, et je connaissais la routine : « La grande aiguille est sur le neuf et la petite aiguille est sur le huit », ou peu importe l'heure qu'il était. Un soir, je suis allée en bas et au lieu de lui dire la position des aiguilles, je lui ai donné l'heure. Elle m'a regardé avec mépris et m'a renvoyée en bas. « Je t'ai demandé de me dire où étaient placées les aiguilles ! », m'a-t-elle lancé. Après cet épisode, je me demandais si j'étais capable de dire l'heure. J'ai appris qu'exprimer ma pensée ou remettre en question quoi que ce soit ne m'attirerait que des ennuis, et qu'utiliser mon intelligence était encore moins permis.

On était plus comme des robots que comme des enfants. Tout était décidé pour nous, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. « Oui, ma Sœur » et « Oui, mon Frère » : voilà à quoi se limitaient nos échanges avec la direction de l'école. Mlle Bouchemay était choquée de constater qu'en sixième année, personne ne savait dire l'heure. Elle disait qu'on aurait dû savoir ça depuis la deuxième année. Je me suis sentie stupide en pensant que je savais dire l'heure, mais que la sœur m'avait fait douter de moi. Et je me suis sentie stupide en même temps de ne pas savoir faire quelque chose que j'aurais dû savoir depuis au moins quatre ans.

C'est aussi dans la classe de Mlle Bouchemay qu'un incident est survenu qui a été une source d'humiliation pendant des années. La classe était presque finie pour la journée, et j'avais envie d'aller aux toilettes. J'ai levé la main pour le signaler à Mlle Bouchemay, mais elle a dit que

je pouvais attendre. Ça pressait vraiment, mais tant que je demeurais assise, je savais que je pouvais me retenir. Cependant, à la fin de la journée, on devait s'agenouiller pour faire une prière avant de retourner à l'édifice principal. Aussitôt à genoux, j'ai su que ça se passerait mal. J'ai levé la main de nouveau, mais Mlle Bouchemay m'a lancé un regard qui voulait dire : « Tais-toi ou sinon ». Je n'ai pas osé demander une autre fois. À la moitié de la prière, je ne pouvais plus me retenir. J'ai senti mes jambes se mouiller et une flaque se former autour de mes genoux. Je n'ai jamais été aussi humiliée de ma vie. Bien sûr, certains enfants de ma classe se sont réjouis de mon embarras et se sont fait un plaisir de répandre la nouvelle dans l'école. En revanche, Doreen (Paul) Johnson, qui était assise derrière moi, est allée chercher des serviettes de papier et a essuyé la flaque d'urine pour moi. Elle m'a aidée à me relever, m'a amenée à la salle de bain, a rincé mes sous-vêtements et m'a nettoyée avant de retourner à l'édifice principal. On n'oublie pas de tels moments de tendresse lorsqu'on en a vraiment besoin. Mlle Bouchemay a vu ce qui s'était passé, et, heureusement, n'a rien dit.

La septième était assurée par M. McIsaac et le frère O'Reagan. M. McIsaac était notre enseignant principal et le frère O'Reagan nous enseignait les sciences sociales. M. McIsaac avait parfois un très bon sens de l'humour. Un jour, dans un cours de science, alors qu'il nous parlait de la nourriture et des nutriments, il nous a dit : « Si vous vous coupez, vous ne verrez pas une carotte flotter dans votre sang, mais ça ne veut pas dire que les nutriments de la carotte ne sont pas là ». On a tous bien ri. Il était alcoolique et après l'heure du dîner, son haleine sentait l'alcool. Une fois, je suis certaine qu'il s'est endormi dans la classe. Ses yeux étaient fermés et on est juste restés assis là, tranquillement, à attendre qu'il se réveille.

M. McIsaac pouvait aussi être cruel. Mon amie Doreen m'a rappelé un incident survenu dans sa classe. Personne n'avait pu résoudre un problème de mathématiques avant la date limite imposée du vendredi après-midi, il nous a rappelés en classe le samedi. Il a dit que si on ne résolvait pas le problème avant la fin de l'après-midi du samedi, il nous garderait pendant la soirée et on manquerait la séance de cinéma du samedi soir. Il a demandé à Doreen et à Louie Duncan de répondre à la question, mais ils bégayaient tellement qu'ils ne pouvaient pas répondre. Il a dit : « Regardez nos deux plus brillants de la classe : ils ne peuvent même pas résoudre le problème le plus simple. Regardez-moi ça, tout le monde, ils ne sont pas si brillants que ça en ce moment, et ils vont vous faire manquer le film ! » Il les a ensuite assis dos à dos en plein milieu de la classe et riait d'eux. Doreen et Louie se sont consultés jusqu'à ce qu'ils en arrivent à une solution, mais une fois venu le temps de la prononcer, ils bégayaient tellement qu'ils n'arrivaient pas à la dire. Finalement, ils l'ont écrite à M. McIsaac sur un bout de papier, et on a tous et toutes pu voir le film. Doreen a arrêté de bégayer après avoir quitté la Mission.

Le frère O'Reagan était encore pire. On savait tous qu'il fallait le prendre au sérieux. Je ne crois pas l'avoir jamais vu sourire. Le frère O'Reagan nous a enseigné l'histoire de la Grèce pendant une partie de la septième année. Même s'il était terrible, j'avais tout de même hâte à son

cours parce que l'histoire de la Grèce me fascinait. Un jour, pendant son cours, Liz Sargent se taillait les ongles avec un coupe-ongles et le bruit résonnait dans toute la classe. Ça l'a rendu tellement furieux qu'il lui a donné la sangle. J'ai été très étonnée d'apprendre, des années plus tard, que le frère O'Reagan avait aidé quelques Autochtones à obtenir de petits prêts bancaires. Je ne pouvais l'imaginer faire quoi que ce soit de gentil pour quelqu'un, et s'il n'avait pas aidé ma mère à obtenir un prêt de 200 \$, je ne l'aurais sans doute jamais cru. On aurait dit qu'il s'agissait tout simplement d'un autre frère O'Reagan, pas celui que j'avais connu à la Mission. Il est mort d'une tumeur au cerveau quelques années après la fermeture de l'école et avant que quelques garçons puissent le poursuivre pour agression sexuelle.

Je revois chaque salle de cours à l'intérieur de l'édifice principal de la Mission, à l'exception de celle de la quatrième année. Quand j'essaie de me souvenir de cette année-là, j'ai un trou de mémoire. Je ne sais plus à quoi ressemblait la pièce et je ne me souviens plus de l'enseignant ou de l'enseignante. Je ne me rappelle plus rien ! Ça me surprend parce que j'ai tellement de souvenirs d'autres périodes de ma vie, avant et après la quatrième année. Je me souviens même de quoi avait l'air la classe de deuxième, même si je n'y ai jamais étudié. C'était juste en face de la classe de troisième année. J'ai demandé à mon frère Mike s'il se souvenait de l'enseignant ou de l'enseignante de la quatrième et il a dit : « Ouais, il s'appelait M. Kokke. Son fils, Roland, était dans notre classe. Ils étaient hollandais et M. Kokke avait beaucoup de cartes géographiques. C'était un bon gars ».

Il est surprenant de constater le nombre d'élèves qui ont oublié des années entières ou de longues périodes de temps passées à la Mission. Un ami à moi et ancien élève de la Mission ne se souvenait pas d'un incident qui lui était arrivé jusqu'à ce qu'il regarde un docudrame sur l'orphelinat Mount Cashel, *Les Garçons de St-Vincent*, diffusé sur les ondes de la CBC. Il a dit que pendant qu'il regardait l'émission, ses souvenirs sont revenus le frapper comme une tonne de briques. Il s'est rappelé la violence sexuelle qu'il avait subie; il s'est rappelé de qui cette violence émanait et où ça s'est produit. Quelques élèves ont entièrement refoulé presque toutes ces années passées à l'école. La raison pour laquelle j'ai oublié ma quatrième année demeure un mystère pour moi. Dolly pense que c'était tout simplement une année ennuyante et qu'il n'y avait rien de spécial à se rappeler. J'espère qu'elle dit vrai.



Figure 8 Photo : Mes frères, Bobby et Mike Sellars, à la Mission Saint-Joseph, 1965.
Image tirée du texte original, page 41.

CHAPITRE 4

La religion,
d'accord,
mais le sens
de tout ça ?

À la Mission, avant d'aller au lit, on s'agenouillait dans l'allée centrale du dortoir pour réciter les prières du soir. On faisait habituellement dix dizaines de chapelet, ce qui prenait pas mal de temps. Quand on était rendus au troisième ou quatrième *Je vous salue Marie*, on avait déjà mal aux genoux, agenouillés sur le plancher dur. Si la sœur ne regardait pas, on s'assoyait subtilement sur les talons. On nous avait dit qu'agir de la sorte était un manque de respect envers Dieu. Si on nous trouvait accroupies, notre punition était de rester agenouillées plus longtemps ou de recevoir des coups de sangle. C'était toujours une sorte de récompense quand on trouvait le moyen de rendre cette prière du soir un peu moins pénible, comme quand Anne (Michel) Stinson disait la prière. Elle zozotait un peu et avait une petite voie mignonne; elle était même comique parfois quand elle priait. J'aimais l'écouter, ce qui faisait passer la prière plus vite.

Parfois, pour nous punir, on nous faisait nous agenouiller longtemps dans la chambre de la sœur ou dans le vestibule à côté de sa chambre. Si on me donnait le choix entre m'agenouiller ou recevoir des coups de sangle comme punition, je choisissais la sangle. Avec la sangle, c'était terminé en quelques minutes, et la douleur s'estompait plus rapidement qu'avec l'agenouillement. Rose Sellars et Anne Stinson avaient dû rester à genoux toute la nuit quand elles avaient été surprises à se lancer la balle, un soir, d'un lit à l'autre. Anne avait dit qu'elle avait de la difficulté à rester à genoux et réveillée à la fois. Rose, Anne et nous toutes, on faisait comme on nous demandait sans poser de questions ou on recevait une plus grande punition. On a toujours envié les prêtres et les sœurs qui avaient le privilège de s'agenouiller sur des bancs coussinés à la chapelle. Même une fois adulte, je réagis quand je vois un bébé marcher à quatre pattes ou quelqu'un s'agenouiller : j'ai mal aux genoux juste à les regarder. Tout au long de sa vie, Gram a eu de la difficulté à s'agenouiller. Elle s'est toujours demandé si c'était parce que nos genoux s'étaient fragilisés en raison de toutes ces prières et du temps passé à genoux. Je me le demande aussi.

Gram était Dakelh et Xp'e7e, Secwepemc. Chacun parlait sa langue, mais aucun de leurs enfants ou petits-enfants n'a appris à parler l'une de ces langues, en partie parce qu'ils venaient de nations différentes, mais la raison principale était la Mission.

Au cours de toutes ces années où j'ai habité chez Gram, pas une seule fois je ne l'ai entendue parler un mot de porteur; j'en avais donc conclu qu'elle ne parlait pas sa langue. J'ai été vraiment surprise d'apprendre qu'elle ne parlait que porteur quand elle a été emmenée à la Mission. Je lui ai demandé pourquoi elle ne le parlait plus maintenant, et elle m'a répondu, sur un ton irrité : « Ils nous fouettaient quand on parlait notre langue ! ». Gram disait qu'elle et sa sœur Anne avaient dû apprendre l'anglais rapidement une fois arrivées à la Mission. Gram n'a pas enseigné le porteur à ses enfants, car elle savait qu'ils fréquenteraient les pensionnats, et elle voulait leur épargner la douleur atroce de recevoir des coups de sangle comme punition. Comme de nombreux autres parents autochtones qui parlaient couramment leur langue, elle n'a pas transmis la langue à ses enfants. Elle ne parlait que l'anglais avec eux.

J'étais surprise de constater que Gram et sa sœur ne se parlaient pas porteur une fois sorties du pensionnat. Bien des années plus tard, quand ma grand-mère avait plus de 80 ans, mon amie Ellie, qui parlait couramment porteur, est venue à la maison. Après toutes ces années, Gram a voulu saisir l'occasion de parler sa langue avec notre invitée. Mais Ellie avait aussi fréquenté le pensionnat et on lui avait enseigné à avoir honte de parler sa langue. Elle n'a pas voulu parler porteur avec Gram, qui a été déçue. Quand on reçoit la sangle chaque fois qu'on parle sa langue, j'imagine que ça ne doit pas être facile de la parler sur commande.

Le seul mot que j'utilise en porteur est *Aloo*. Environ un an avant la mort de Gram, ma fille, Jacinda, était enceinte de mon premier petit-enfant. Je suis devenue grand-mère à l'âge de 42 ans, et je trouvais que me faire appeler « Grand-maman » me vieillissait trop. Je voulais un nom qui me rappelle Gram et ses traditions. Je lui ai donc demandé comment on dit « grand-mère » en porteur. Gram, dure d'oreille et alors âgée de 100 ans, m'a répondu : « Aloo ». J'ai donc demandé à mes petits-enfants de m'appeler Aloo, et c'est comme ça qu'ils m'appellent encore aujourd'hui. Plus tard, j'ai appris que Aloo veut dire « mère » plutôt que « grand-mère ». J'imagine que Gram a pensé que je lui demandais comment dire « mère » en porteur.

Les enfants à la Mission n'avaient pas le droit de parler leur langue maternelle, mais trouvaient bien ironique d'entendre les sœurs se parler en français entre elles. Même si on ne pouvait pas le dire aux sœurs, on était nombreux à être frustrés de ne pouvoir parler notre langue maternelle alors qu'elles se parlaient ouvertement dans la langue apprise pendant leur enfance. Même si je ne parle aucune de mes langues autochtones, j'ai appris le latin en assistant à la messe catholique.

Le dimanche, on allait à la messe. Dans ce temps-là, la messe catholique était entièrement dite en latin. On avait des leçons quotidiennes pour apprendre à répondre aux prêtres pendant la messe. On pratiquait jusqu'à ce qu'on sache prononcer correctement les mots latins et au bon moment, mais on ne nous disait pas ce que ça voulait dire en anglais. On était, comme d'habitude, des petits

robots programmés de manière à tout faire sur commande. On ne fréquentait pas le pensionnat pour recevoir une bonne instruction.

À un moment donné, pendant la messe, on devait tous pencher la tête pour prier. J'étais toujours vraiment curieuse de savoir ce que le prêtre faisait quand notre tête était inclinée. Je voulais lever les yeux et regarder ce qu'il faisait, mais j'avais trop peur qu'une des religieuses ou qu'une rapporteuse me voie la tête relevée. Je savais que je recevrais la sangle si on m'y prenait. Je n'ai jamais su ce que le prêtre faisait pendant cette partie de la messe. Qui sait ? Il aurait très bien pu danser une petite gigue.

Les sœurs avaient toujours hâte d'entendre les filles qui voulaient rapporter celles qui regardaient les garçons du coin de l'œil, qui ricanaient, parlaient ou faisaient quelque chose de déplacé pendant la célébration. Bien que l'église soit un lieu sacré, où l'on devait se comporter respectueusement, on nous encourageait à dénoncer les autres enfants qui avaient « mal agi » pendant la messe. Les religieuses s'assoiaient tout à l'arrière du sanctuaire et, bien souvent, ne pouvaient pas tout voir. Après la messe, elles se retrouvaient avec une liste de numéros donnés par les rapporteuses. Mon numéro s'est retrouvé sur cette liste à quelques reprises. Parfois, j'ai été déclarée coupable d'avoir répondu à quelqu'un qui me parlait dans l'église, mais, parfois, je n'avais rien fait. Et une fois notre numéro sur la liste, il n'y avait aucun moyen de prouver notre innocence. On ne pouvait que recevoir notre punition. Il n'y avait pas d'appel. Si une fille disait que tu étais coupable et que la sœur la croyait, alors tu étais coupable. Il arrivait que les filles se vengent entre elles en racontant des faussetés.

On n'avait qu'un congé de messe et c'était quand venait le temps de cueillir des pétales de roses sauvages dans un énorme panier. On se mettait tous et toutes en rang, deux par deux, derrière les prêtres et les religieuses, sauf deux filles qui se trouvaient devant tout le monde et qui lançaient des pétales de rose sur le chemin où marcheraient les prêtres. Ce geste se répétait le long de la route menant à la statue de la Vierge Marie, en haut près du cimetière. On s'y rendait d'un pas lent, le prêtre récitait la prière, on disait les réponses. Puis, on s'agenouillait autour de la statue et il y avait une cérémonie. Je n'ai aucune idée de ce que tout ça voulait dire.

La confession était tout aussi comique. En fait, les choses les plus drôles se passaient habituellement quand on devait être le plus sérieux à la Mission. Chaque semaine, on devait se confesser au prêtre et lui dire combien de fois chaque péché avait été commis. On mentait souvent à ce propos. On inventait des péchés parce que le prêtre n'aurait certainement pas cru qu'on n'en avait pas commis. On aurait probablement été punis si on avait dit ne pas en avoir. On allait donc à la confesse et on disait : « J'ai menti quatre fois cette semaine et j'ai eu des mauvaises pensées trois fois cette semaine. J'ai été méchant ou méchante deux fois cette semaine. » On recevait notre pénitence, puis on était débarrassés pour une autre semaine. Au procès du directeur, le père Hubert O'Connor, pour agressions sexuelles, une femme de Sugar Cane a témoigné que des jeunes filles

qui n'avaient aucune idée de ce qu'était l'adultère confessaient l'avoir commis. Elles avaient entendu que l'adultère était un péché, alors il leur semblait logique de s'en confesser. Je suis certaine que personne d'entre nous n'a jamais vraiment été repentant; on ne faisait qu'obéir aux ordres. Les choses racontées dans le confessionnal n'étaient pas punissables par des coups de sangle. On nous donnait des prières à réciter et tout nous était pardonné.

On devait tout de même aller à l'église le dimanche à Xats'üll (Soda Creek) quand on était en vacances à la maison. Le prêtre faisait sa tournée dans la communauté de Cmetem (Deep Creek) au volant de sa camionnette Datsun et embarquait le plus d'Indiens possible à l'arrière pour nous conduire à Xats'üll. La camionnette avait une boîte, mais pas de porte; on respirait constamment la fumée du pot d'échappement, qui s'accumulait sous la bâche à mesure qu'on roulait. Mes grands-parents s'entassaient habituellement à l'avant avec le prêtre. Une fois arrivées à Xats'üll, ma cousine Phyllis et moi, on attendait son petit frère Art pour aller au confessionnal, puis on entra dans l'église en courant. Art avait énormément d'imagination et il racontait des histoires abracadabrantes au prêtre et les disait assez fort pour que tout le monde dans l'église puisse l'entendre. On avait du mal à retenir nos fous-rires, et on devait souvent sortir en courant de l'église pour enfin éclater de rire. Art, du haut de ses huit ou neuf ans, nous en faisait voir de toutes les couleurs et on avait toujours hâte d'entendre ses « confessions ».

À Noël, on montait un spectacle pour les Blancs de la région. Je ne sais pas très bien qui ils étaient, mais la salle de jeu était bondée. On y faisait un spectacle tous les ans. Nos parents autochtones n'étaient pas invités. Pendant le concert, on récitait textuellement des passages de la Bible, et chaque année, certains enfants devenaient la cible de plaisanteries en raison de leurs répliques dans la pièce. On a ri de moi l'année où j'ai dû dire : « Par ici, mes Rois », en montrant le chemin de la main. J'étais un berger et je devais donner des directions aux Rois Mages pour trouver l'Enfant Jésus. Doreen (Paul) Johnson et Christine (Pop) Patsey m'ont taquinée pendant des mois après Noël. Elles trouvaient ça vraiment drôle. Je ne sais pas si c'est la manière dont j'ai dit la réplique ou juste parce que c'était vraiment comique.

Un jour, à l'église, des mois après le concert, Doreen et Christine riaient encore de moi. J'étais en colère et j'ai refusé de leur parler. Heureusement, parce que comme quelqu'un les avait dénoncées pour avoir ricané dans l'église et elles avaient reçu des coups de sangle après la messe. C'était la seule fois où j'ai ressenti un peu de satisfaction après que quelqu'un a reçu des coups de sangle. Des années plus tard, j'ai reparlé de cet incident à Christine et elle s'est remise à rire. Elle s'en souvenait et m'a raconté qu'une année, à la pièce de Noël, elle avait dû porter une tête d'âne et elle ne pouvait rien voir, car les sœurs n'avaient pas fait de trous pour les yeux dans le costume. Elle se cognait partout et la sœur s'était fâchée contre elle parce qu'elle était trop lente. On a bien ri cette journée-là en se rappelant certaines histoires farfelues qui se passaient à la Mission.

À la messe du dimanche, on portait les uniformes que les sœurs nous avaient confectionnés : des tuniques bleu marine sur une blouse blanche. On devait faire bien attention de ne pas se salir. Les sœurs étaient bien fières de leurs créations. Ces uniformes n'étaient pourtant pas des œuvres d'art et ne demandaient que des connaissances de base en couture, mais les sœurs s'arrangeaient pour qu'on sache le nombre d'heures qu'elles avaient passées à les coudre et on était mieux de faire attention.

Les sœurs s'acharnaient toujours sur une fillette de ma communauté parce qu'elle avait le ventre gonflé : elles se moquaient d'elle devant tous les autres enfants. Cette fillette qui ne devait avoir que cinq ans était visiblement très gênée de son gros ventre, mais les sœurs ne se préoccupaient pas du tout de ses sentiments. Les sœurs se vantaient d'être capables de coudre tout type d'uniforme *même* celui qui lui ferait à elle. Les religieuses disaient que son gros ventre était causé par de la malnutrition à la maison. Je ne sais pas ce qui en était la cause, mais les autres enfants de cette famille n'avaient pas de gros ventres, ce qui me porte à croire qu'il ne s'agissait pas de malnutrition. Chaque année, la famille de cette fillette faisait un gros jardin et tout le monde de notre communauté avait de bonnes réserves de viande sauvage. Si cette fille souffrait de malnutrition, ça venait du pensionnat, et non de la maison. Les sœurs, dans leur grande sagesse, même si elles n'avaient jamais mis les pieds dans la maison familiale de cette fille, avaient réponse à tout. Elles ne l'ont pas emmenée voir un médecin pour tenter de régler le problème.

Les sœurs se permettaient de ridiculiser cette fille, ce qui encourageait les enfants à faire de même. Les enfants peuvent être méchants même dans les meilleures conditions, mais lorsqu'un climat négatif règne 95 % du temps, ceux-ci peuvent devenir carrément cruels pour nourrir ces émotions négatives qui les habitent. On devait éviter de jouer dans la plate-bande des autres et d'offenser qui que ce soit en paraissant mieux que les autres, comme c'était le cas quand on étrennait de nouveaux souliers. Quand nos souliers ne nous faisaient plus, les sœurs nous donnaient habituellement des souliers usagés, devenus trop petits pour les grandes. Les sœurs sortaient de nouvelles paires de souliers seulement quand les autres chaussures étaient complètement finies. En théorie, cette occasion aurait dû apporter son lot de bonheur, mais *personne* ne voulait avoir les nouveaux souliers. Avec les souliers neufs venait le défi de ne pas les *regarder*. Les autres enfants considéraient ça comme de la vantardise, ce qui pouvait facilement résulter en un ou deux coups de poing... Les enfants, tout spécialement nos rivaux, nous surveillaient comme des faucons pour voir si on ne se prenait pas pour d'autres avec nos nouveaux souliers. Si la rumeur circulait qu'on avait démontré trop de fierté, on devenait la cible d'encore plus d'enfants. On a rapidement appris à garder la tête droite pour ne pas regarder nos souliers. On ne mentionnait *jamais* nos nouveaux souliers et on espérait qu'ils se cassent rapidement pour que la vie puisse reprendre son cours normal sans qu'on ait à se soucier de se regarder les pieds.

Le message « n'essaye pas d'être meilleure que les autres » a eu un effet sur moi pendant des années. Plus j'étais invisible, mieux c'était. Plus j'étais médiocre, mieux c'était. *N'essaye pas d'être la meilleure, essaye de disparaître!* C'était bien acceptable de passer inaperçue.

À la Mission, quand on faisait quelque chose de stupide, on se donnait des excuses en disant : « C'est pas grave, je suis juste un Indien ». Mom se souvient d'avoir été traitée de « sale Indienne », de « stupide » et d'autres épithètes dégradants par les personnes en position d'autorité à la Mission. Je ne me souviens pas d'avoir été insultée de la sorte, mais on a tous compris le message. Quel monde tourmenté dans lequel élever un enfant impressionnable. Quel monde tourmenté dans lequel élever des nations complètes de jeunes autochtones impressionnables.

J'ai beaucoup souffert à la Mission à cause de ma peau claire. J'étais métisse, et ça paraissait. On m'a fait bien des remarques désobligeantes et j'ai reçu plusieurs coups, mais je croyais être la seule à m'en souvenir. Cependant, Eileen Peters s'en souvenait. Eileen était l'une de ceux et celles qui restaient à la Mission toute l'année. Ses frères, ses sœurs et elle n'avaient plus de maison; leur mère était décédée, et leur père était un itinérant. Un été, ils sont restés chez ma tante Annie, et ils ont aussi très certainement habité ailleurs. Je ne peux m'imaginer à quel point ça a dû les affecter; des années plus tard, j'étais si reconnaissante d'avoir un foyer stable où retourner pendant l'été et les vacances de Noël.

Je n'ai jamais été très proche d'Eileen, mais on s'est toujours bien entendues, même après avoir quitté la Mission. Plus tard, quand j'ai appris qu'elle avait perdu un bras dans un accident d'auto, mon fils cadet, Tony, et moi, on est allé la voir à l'Hôpital de Lac-Williams pour essayer de lui remonter le moral. Je me sentais mal pour Eileen parce qu'elle n'a jamais vraiment eu la chance d'avoir une bonne vie. Je me suis rendue à l'hôpital en pensant l'y trouver plutôt déprimée. Quand je suis arrivée, elle était vraiment contente de me voir. On a commencé à parler de l'accident et elle a dit : « Tu sais, Bev, ça aurait pu être pire. J'aurais pu perdre plus que mon bras. » Son attitude était tellement positive qu'elle me consolait presque de me sentir mal pour elle. Comme c'est souvent le cas avec les gens qui ont fréquenté le pensionnat ensemble, notre conversation a bifurqué sur la Mission. Elle a dit : « Je me souviens, Bev, que ça a toujours été difficile pour toi à cause de la couleur de ta peau. J'aimais pas ça quand les autres riaient de toi, mais j'avais rien faire dans ce temps-là. Mais aujourd'hui, par exemple, oh boy, ils auraient affaire à moi. »

Cecilia LaCeese avait aussi le teint clair et elle en a aussi souffert. Tout ce qui était « différent » devenait la source d'attaques. Les enfants avaient besoin d'en écraser d'autres parce qu'ils avaient peu d'estime d'eux-mêmes. C'était vraiment un terreau fertile pour les comportements dysfonctionnels. Les sœurs et les prêtres n'étaient pas là pour faire en sorte que les droits de chaque enfant soient respectés. Ils n'étaient là que pour aller chercher des enfants et s'assurer des revenus « per capita » pour chaque enfant autochtone. Ils n'essayaient pas de gérer les conflits entre les enfants ou de nous enseigner quelque habileté sociale.

On était aussi là pour travailler et gagner de l'argent pour l'école. Quand ma grand-mère était à la Mission, elle disait qu'ils ne faisaient que travailler dur, qu'ils n'allaient presque pas en classe. Les enfants faisaient de tout : les semences et la récolte des jardins, la coupe du bois, le chauffage constant des fournaies, les foin, surveiller le bétail et tous les autres travaux manuels. Ma mère se souvient d'avoir étudié la moitié de la journée et d'avoir travaillé l'autre moitié. En 1951, le programme de la demi-journée de travail a officiellement été aboli dans les pensionnats et les enfants ont commencé à aller en classe toute la journée, mais on leur demandait tout de même de faire plusieurs tâches manuelles avant et après leur journée d'école.

Quand mon tour est venu de fréquenter le pensionnat, les tâches étaient moins une source de revenus pour l'école qu'une partie de l'entretien quotidien de l'établissement. Pendant mes années passées à la Mission, j'ai travaillé dans différentes parties de l'édifice. On m'a assignée à la salle à manger des prêtres et plus tard à celle des sœurs; je devais faire leur vaisselle et m'assurer que la table était mise pour le prochain repas. On lavait leur plancher, polissait leur belle vaisselle et leur coutellerie, et on faisait étinceler leurs beaux verres. Quand on travaillait dans la salle à manger des sœurs, elles faisaient l'inventaire de toute la nourriture qu'elles n'avaient pas mangée et vérifiaient que tout était bien dans le cabaret de service avant qu'il retourne à la cuisine. J'aimais travailler à la salle à manger des prêtres parce qu'ils ne faisaient pas l'inventaire des restes et qu'entre leur départ et l'arrivée des sœurs qui nous surveillaient, il y avait un intervalle où on pouvait avaler un bout de toast ou autre chose en vitesse.

J'aimais aussi travailler à la salle à manger des prêtres parce qu'ils lisaient le journal local et le laissaient parfois traîner sur la table. On le survolait rapidement pour voir s'il n'y avait pas de nouvelles sur des Autochtones qu'on connaissait. C'est de cette manière qu'un de mes cousins a appris le décès d'un homme de Xats'ūll (Soda Creek). Il était mort gelé à Lac-Williams. Bien sûr, on ne pouvait rien y faire. On ne rentrait pas à la maison pour assister aux obsèques. On ne savait habituellement rien de ce qui se passait dans nos communautés avant d'y retourner. Pourtant, les prêtres s'y rendaient tous les dimanches, mais ils ne nous donnaient pas de nouvelles de nos familles.

J'ai aussi travaillé à la chapelle au rez-de-chaussée et dans une pièce adjacente où les prêtres gardaient leurs soutanes pour la messe. Seules les filles qui méritaient cet honneur étaient choisies par les sœurs, et, à leurs yeux, j'étais une bonne fille : il serait plus juste de dire que j'étais terrifiée de faire quoi que ce soit. Après la messe, on devait nettoyer la chapelle, l'autel et les chandeliers, laver le gobelet et accrocher la soutane. On était bien averties de ne pas toucher au vin ni aux hosties, placés dans une petite pièce à côté, sinon Dieu nous punirait d'avoir trahi sa confiance. Une fille qui travaillait avec moi mangeait des hosties qui nous étaient données pendant le service. Je me sentais tellement coupable. J'étais certaine que c'était moi qui irait en enfer pour ne pas l'avoir dénoncée. J'avais encore plus peur de ce que m'aurait fait cette fille si je parlais aux sœurs, et j'en ai conclu que je m'arrangerais avec la colère de Dieu le jour du Jugement dernier.

Une autre de mes tâches consistait à travailler dans la salle à manger des enfants. Je lavais les tables et la vaisselle, passais la vadrouille et cirais le plancher. Avant chaque repas, les grandes, qui faisaient le service, descendaient et allaient chercher les plats à la cuisine. Il y avait 12 enfants par table. Quand la nourriture était apportée dans la salle à manger, on entrait deux par deux et on se tenait devant notre place à table. Quand toutes les filles et tous les garçons étaient à leur chaise, on récitait des prières. Puis, les deux grandes servaient la nourriture. On mangeait en silence. Il y avait toujours un surveillant, un prêtre, un frère ou une religieuse, dans la salle à manger. Des fois, ils nous lisaient la Bible pendant le repas et, d'autres fois, ils ne faisaient que les cent pas dans l'allée. Plus tard, quand on a eu des surveillants laïques, on pouvait parler librement entre nous. Après avoir mangé, les deux plus vieux, assis au bout de la table, restaient pour faire la vaisselle de leur table et tous les autres enfants s'en allaient vaquer à leurs tâches.

Un jour, à la maison, après avoir terminé un repas, Mike, Bobby et moi avons empilé nos assiettes au milieu de la table, puis placé les ustensiles bien droits juste à côté. Gram en était visiblement choquée. J'ai été surprise d'entendre sa voix craquer quand elle a dit : « Les enfants, vous n'avez pas à faire ça. Laissez vos assiettes à votre place ». Je n'ai pas souvent vu Gram devenir émotive, mais ce jour-là, je crois qu'elle a été bouleversée de nous voir si conditionnés aux règlements d'un endroit qu'elle détestait.

Chaque jour de la semaine se répétait à la Mission. On faisait nos tâches avant d'aller en classe et nos sorties se limitaient à la cour d'école et au côté des filles. Le samedi était le jour du grand ménage. Tout était lavé de fond en comble. Les planchers n'étaient pas seulement lavés, ils étaient cirés et polis. La coutellerie des salles à manger était elle aussi polie, les dortoirs étaient nettoyés et les fenêtres, lavées. Le linge propre était livré de la buanderie dans un gros contenant rond, qui était roulé dans les dortoirs.



Figure 9

Photo : L'ensemble de cornemuses du Caribou Indian Girl's Pipe Band, près de la Mission

La porte surmontée de la grosse croix devant l'édifice était l'endroit où le père O'Connor (le directeur) et les autres prêtres et frères se tenaient pour surveiller les enfants. Ma sœur Jean faisait partie de l'ensemble et se trouve quelque part sur cette photo. Ma sœur Dolly faisait aussi partie de l'ensemble, mais n'apparaît pas sur la photo. Photo carte postale, vers 1965. Photographie : Ken Buchanan. Publiée par Lakeside Colour Productions Ltd., Lac-Williams. Courtoisie de Rein Stamm.

Image tirée du texte original, page 54.

Toutefois, les dimanches après-midis étaient spéciaux parce qu'on partait en promenade si la météo le permettait. On se mettait en rang, deux par deux, et on marchait sur la route ou on allait à Lac-Yellow, qui se trouvait à quelques kilomètres de l'édifice. De temps en temps, on nous gâtait : on pouvait se faire un feu et le personnel de la cuisine nous apportait, pour remplacer le dîner, assez de pain et de saucisses pour qu'on se fasse cuire deux hot-dogs chacun. En d'autres occasions, on allait de l'autre côté de la route qui surplombait l'école, jusque dans les collines, où on pouvait alors se disperser. On avait tous des « cabanes », faites de branches ou d'un vieux morceau de contreplaqué trouvé pour le toit. Dans nos cabanes, on se faisait des tasses avec de la boue ou, si on trouvait du verre ou le couvercle d'une boîte de conserve, on les apportait dans notre cabane et on s'en servait comme ustensile ou autre chose. Certains avaient même trouvé des vieilles tasses cassées et avaient de « belles cabanes ». On prenait le thé et on invitait les autres enfants. On les accueillait en leur offrant du cactus (on mangeait l'intérieur), de l'*alec* (des baies de kinnikinnick), du *seg wouh* (ou les baies de l'églantier), des baies blanches, des oignons sauvages, de la gomme d'épinette ou d'autres végétaux qu'on savait comestibles. On n'avait pas de thé, mais beaucoup d'imagination. Chaque fois qu'on y retournait, on devait faire un peu de ménage parce que le vent avait fait tomber nos murs ou la pluie avait emporté des parties de la cabane. Une fois, une fille s'était sauvée du pensionnat et s'y était cachée jusqu'à ce qu'elle soit retrouvée. Elle ne voulait plus être à la Mission, mais elle ne connaissait pas le chemin pour retrouver sa famille, et je crois que nos cabanes étaient pour elle ce qui s'apparentait le plus à un foyer.

Après nos promenades du dimanche, on retournait à l'école et les grandes allaient à la messe du dimanche après-midi. On n'a jamais su pourquoi les petites n'avaient pas à y être. J'étais tout simplement ravie de ne pas y aller. On priait assez sans devoir aller à la messe deux fois le dimanche.

CHAPITRE 5

Le corps
n'y était pas
un temple

Au printemps et à l'automne, quand on faisait notre promenade du dimanche, on s'arrêtait souvent pour remplir nos ventres vides de plantes comestibles et de petits fruits. On avait grandi sur cette terre et on y avait cueilli de petites baies avec nos grands-mères et chassé avec nos grands-pères. On savait donc qu'on pouvait mâcher des tiges de rhubarbe sauvage, du céleri et des oignons sauvages ou se faire des réserves de baies kinnikinnick dans les joues. On savait que la terre pouvait nous nourrir et fournir le nécessaire à notre survie. Mais les sœurs ne respectaient pas notre savoir et pensaient qu'on allait s'empoisonner. On mangeait donc seulement en cachette des sœurs.

On avait toujours faim. Je me rappelle avoir eu mal au ventre et m'être sentie l'estomac vide. Il m'arrivait tout de même souvent de ne pas arriver à avaler la nourriture de la Mission. Un membre de ma communauté a déjà dit : « À la manière dont ils nous traitaient... ils devaient nous prendre pour des animaux... ce n'est pas une manière de traiter des êtres humains. On n'aurait même pas donné cette bouffe-là à son chien ! » Et je suis d'accord avec lui. J'ai appris à envelopper d'une serviette de papier ce que je ne pouvais pas manger et à le mettre à la poubelle pour donner l'impression que je ne jetais que du papier. Ma cousine June (Sellars) Porter, qui a travaillé à la cuisine de la Mission au début des années 1960, devait servir du macaroni moisi aux enfants. Elle a refusé et a failli être renvoyée à cause de ça. Les autres membres du personnel et elle jetaient la nourriture moisie aux cochons plutôt que d'avoir à la servir aux enfants.

Une fois, alors que je vaquais à mes tâches dans la salle à manger, j'ai vu une jeune fille, Junie Paul, se faire prendre à mettre de la nourriture à la poubelle. Elle avait fait l'erreur de vider son assiette directement dans la poubelle. Une sœur l'a vu faire et lui a ordonné de ramasser la nourriture dans la poubelle et de la manger. Bien sûr, la nourriture s'était mélangée à d'autres déchets. Junie était assise là, en pleurs. Le cœur lui levait à essayer d'avalier la nourriture. Si elle l'avait régurgitée, elle aurait probablement dû manger son vomi.

À un autre moment, la nourriture était devenue si infecte qu'on ne pouvait tout simplement pas la manger. Au lieu de jeter la répugnante bouillie du matin, le cuisinier, qui avait un fort accent hollandais, la mélangeait avec la soupe du midi. On ne pouvait pas manger ça, alors l'épaisse soupe était plus tard mélangée au souper. Le scénario s'est répété pendant quelques jours jusqu'à ce que

le mélange devienne si dégoûtant qu'il a dû être jeté. Il y a eu bien des ventres vides pendant cette période-là.

Il y avait quelques rares exceptions à la règle. De temps en temps, une douzaine de filles et autant de garçons étaient choisis pour un repas spécial. Je sais que c'était précisément douze enfants parce que ça correspondait au nombre de chaises par table dans la salle à manger. En des occasions spéciales comme les premières communions ou les confirmations, on permettait à quelques enfants de fêter avec un repas différent.

J'avais sept ou huit ans quand on m'a choisie pour préparer ma première communion. Tout comme les autres catéchumènes, je portais une robe blanche avec un voile, qui ressemblait à une mini robe de mariée. À ma confirmation, quelques années plus tard, je portais ce même genre de robe blanche avec voile, mais cette fois-là, j'ai aussi dû choisir le nom d'une sainte pour mon nom de confirmation. J'ai choisi le nom « Yvonne », parce que c'était le nom de la meilleure amie de ma sœur Dolly. Son surnom était « Peanuts », et je l'aimais presque autant que Dolly. J'ai choisi ce nom, car je voulais garder un petit quelque chose d'elle avec moi. On nous imposait le nom d'un saint si on ne choisissait pas. Je ne savais pas s'il y avait une sainte nommée Yvonne et j'ai été très heureuse d'apprendre que c'était le cas. Ainsi mon nom catholique est devenu « Beverly Ann Yvonne Sellars ». Je ne comprends toujours pas le sens d'un nom supplémentaire. À l'époque, je n'ai pas posé la question et, aujourd'hui, je n'ai aucune envie de le savoir. Tout ce qui m'importait était d'avoir le nom d'Yvonne.

Le clou de la première communion et de la confirmation était le repas spécial, servi après la cérémonie, que les autres enfants nous enviaient. Au cours des semaines précédentes, on parlait de ce moment entre nous et on avait bien hâte. Pendant les cérémonies, je ne faisais que penser au bon déjeuner de fête qui m'attendait. Je me comportais correctement pour être certaine d'obtenir ma récompense. Enfin, on nous amenait à la salle à manger où deux tables, une du côté des garçons et l'autre du côté des filles, étaient mises avec une nappe blanche et un vase de fleurs. Et puis on nous servait le déjeuner tant attendu : *des corn flakes, des toasts, une orange et du jus* ! Nous, des enfants à qui on donnait des déchets à manger tout au long de l'année, on savourait chaque bouchée de ce déjeuner qu'on croyait digne d'un roi. Encore aujourd'hui, je ne suis pas certaine de connaître le sens de l'une ou l'autre de ces cérémonies, et je n'en ai aucune envie, mais je me rappelle avoir pris plaisir à déguster ce petit-déjeuner mémorable.

La nourriture de la Mission était tout aussi infecte à l'époque de ma mère. Elle se souvient tout spécialement de l'avoine bouillie la veille et qui figeait pendant la nuit. D'ailleurs le lait qu'on versait dessus était suri et il n'y avait pas de sucre sur la table.

Ça devait être pire pour les enfants de la génération de ma grand-mère puisque, à cette époque, il n'y avait pas de réfrigérateurs. Ma grand-mère se souvient d'avoir été enfermée dans un

grenier pendant deux semaines parce qu'elle avait refusé de manger la viande avariée qui leur avait été servie, à elle et aux autres enfants. Une fille de Canim Lake et elle avaient toutes deux été punies pour ça. Après une semaine, la fille de Canim Lake avait accepté de subir sa punition et avait mangé cette nourriture. Gram était restée dans le grenier pendant deux semaines avant de « se rendre ». Pendant deux semaines, chaque jour, une fille avait la tâche de lui amener un peu de pain et de l'eau. « Ils pensaient qu'on pouvait tout endurer juste parce qu'on était Indiens », me disait Gram.

Même à 96 ans, Gram se souvenait toujours de la nourriture servie à la Mission parce que c'était la même chose tous les jours. Au déjeuner, tout au long de ses neuf années passées au pensionnat, on leur donnait un morceau de pain trempé dans du suif et une bouillie servie sans lait ni sucre. Le suif était froid et sec, une fois sur la table, et la bouillie, durcie. Pour le dîner, ils buvaient un bouillon avec quelques croûtons flottants. Les enfants n'avaient jamais de toasts pour le déjeuner, mais si les sœurs et les prêtres n'avaient pas tout mangé, les restes se retrouvaient dans le bouillon du dîner. Elle se souvient aussi d'une espèce de grande feuille verte dans la soupe. Pour souper, on leur donnait de la viande, souvent avariée, qui était bouillie avec des pommes de terre. Gram m'a dit qu'un jour on leur avait servi une patate au four. Sans sel ni beurre, mais tout de même, c'était un vrai festin pour eux.

Le menu ne changeait qu'à Pâques. On leur servait un œuf à la coque au blanc toujours liquide. Gram pense qu'ils ne faisaient que tremper l'œuf dans l'eau bouillante. À Noël, on leur donnait du sang bouilli en « récompense ». Mom se souvient aussi d'avoir mangé du boudin à Noël. J'ai demandé à Gram si elle aimait le boudin et elle m'a répondu : « On devait aimer ça, on avait toujours faim ». Elle se souvient aussi que les odeurs qui provenaient de la salle à manger des sœurs et des prêtres lui donnaient l'eau à la bouche : des gâteaux aux fruits et du pouding de Noël et tout ce qu'il y a de meilleur. Les sœurs avaient aussi un petit arbre de Noël dans leur salle à manger privée et, à quelques reprises, elles invitaient les enfants à venir le voir. Bien sûr, les enfants n'avaient pas de sapin de Noël à eux.

Il y a divers types de héros, et pour les enfants de la Mission, en 1966, notre héros se nommait Pat Joyce. Il avait été engagé en 1966 comme chef cuisinier de la Mission. Avant son arrivée, un repas différent de celui des sœurs, des prêtres et du personnel était préparé pour les enfants. Comme à l'époque de ma grand-mère et de ma mère, on regardait les chariots d'appétissante nourriture se diriger vers leur salle à manger. La direction de l'école peut bien dire que la nourriture était bonne parce qu'elle ne mangeait pas la même chose que les enfants.

Pat a refusé de se plier à la directive des repas différents. Il a insisté pour qu'on nous serve les mêmes bons repas que les sœurs, les prêtres et le personnel. Des années plus tard, Pat m'a confié qu'à son arrivée à l'école, il ne pouvait pas croire à quel point la qualité de la nourriture qui nous était servie était mauvaise. Après son entrée en fonction, on avait tous et toutes hâte à l'heure des

repas. On demandait même à être resservi. Parfois, il y avait des restes dans les grosses casseroles après que les tables avaient été servies. Pat et ses employés les laissaient sur le comptoir tout près de la cuisine, et les serveurs de chaque table pouvaient y retourner et en prendre un peu plus pour leur table. Cette pratique ne passait pas très bien auprès des sœurs; elles ont donc commencé à nous sermonner au sujet du «péché de la gourmandise». C'est comme si elles ne pouvaient pas supporter le fait qu'on ait un peu de plaisir. Des années plus tard, j'ai repensé à une des sœurs qui était obèse. Quelqu'un aurait dû lui dire *à elle* que la gourmandise était un péché !

Les enfants qui ont fréquenté le pensionnat ont toutes sortes d'histoires sur le vol de nourriture pour eux ou pour leurs frères et sœurs. Même si on y élevait des animaux et y cultivait des jardins, les enfants ne profitaient pas de cette bonne nourriture. La plupart ne faisaient qu'endurer la situation. Quelques filles chipaient de la nourriture dans la cuisine et j'ai entendu des garçons dire qu'ils avaient volé des légumes dans les caveaux où ils étaient conservés. Moi, je n'y ai jamais participé : j'avais trop peur de recevoir la sangle.

Assez souvent, à la Mission, j'ai souffert de ce que l'infirmière appelait la «jaunisse». Ma grand-mère a dit en avoir souffert aussi à quelques reprises. On m'envoyait me coucher et je vomissais jusqu'à ne plus rien avoir dans le corps. Je me souviens que mon vomi sentait le poisson cru resté longtemps au soleil. Des années plus tard, mon petit-fils Orden manipule du poulet cru en aidant sa mère à préparer le souper. Il a eu un empoisonnement alimentaire parce qu'il n'avait pas bien lavé ses mains après. Par ses symptômes et l'odeur de son vomi, j'ai reconnu la fameuse «jaunisse» dont on avait souvent souffert, Gram et moi. Gram disait qu'il n'y avait pas de médicaments pour guérir la «jaunisse» dans son temps. Je ne me souviens pas d'avoir reçu de médication non plus.

En fait, il n'y avait pas de médecin à l'école. Il y avait une sœur qu'on appelait «l'infirmière», mais elle ne travaillait pas avec un médecin. Elle était la seule qui prenait soin de nous quand on était malades. Ma sœur Dolly s'est cassé une jambe pendant une promenade quand elle avait environ 8 ans. Les sœurs et le reste du groupe l'ont laissée derrière. Mais deux grandes, Ida Duncan et une autre, traînaient un peu derrière et l'ont entendue pleurer. Ida a porté Dolly jusqu'à la Mission, et Dolly est restée au lit jusqu'à ce qu'elle puisse recommencer à marcher. Elle n'a pas reçu de soins médicaux et n'a pas eu de plâtre. Dolly se souvient des sœurs qui priaient à son chevet parce qu'elles pensaient que Dieu allait guérir sa jambe. Ida et l'autre fille n'ont pas été récompensées pour leur bonne action. Elles ont plutôt reçu la sangle pour être rentrées en retard.

Une autre fois, un groupe de filles étaient en promenade et ma cousine Phyllis est tombée d'un arbre. Elle pleurait, avait très mal et ne pouvait pas se relever. On était à environ un kilomètre et demi de la Mission, et la sœur nous a dit, à une autre fille et à moi, de la ramener jusqu'au dortoir. On l'a ramenée et mise au lit. Elle n'est pas allée à l'hôpital. Elle est seulement restée au lit jusqu'à

ce qu'elle puisse se déplacer de nouveau. Je ne me rappelle pas combien de temps elle est demeurée au lit, mais au moins quelques jours, c'est certain.

Si les enfants devenaient trop malades durant les années où j'étais à la Mission, ils étaient envoyés à l'Hôpital Coqualeetza de Sardis. À l'époque de ma grand-mère et de ma mère, les enfants malades étaient renvoyés à la maison pour mourir. Quand ma mère a fréquenté le pensionnat, elle se souvient d'une fille, Katherine Timothy, qui s'était cassé une jambe et qui avait été alitée. Elle y est restée longtemps sans recevoir de soins médicaux. Puis sa jambe s'est infectée et la gangrène s'y est installée. Mom disait que l'odeur de la gangrène s'était répandue dans tout le dortoir. On l'a renvoyée chez elle dans les Chilcotin et elle est décédée peu de temps après.

Mon oncle Ernie a été un de ces enfants renvoyés à la maison. Gram a dit qu'on l'avait renvoyé parce qu'il souffrait de tuberculose et qu'on ne croyait pas qu'il survivrait. Il était tellement heureux d'être rentré qu'il essayait de sauter et de courir partout. Mais il n'avait pas de force et ses jambes cédaient sous son poids. La sœur de Gram, Annie, avait appris de sa mère les remèdes autochtones et, tout comme elle, voulait alléger les souffrances des gens. Annie a enseigné l'usage de quelques plantes médicinales à Gram, qui les a utilisées pour soigner Ernie. Peu à peu, son état de santé s'est amélioré et, une fois guéri, il n'est jamais retourné à la Mission. Ernie ne savait ni lire ni écrire, mais il était excellent en calcul mental; il était plus rapide que nous tous avec nos calculs sur papier. Il aimait nous impressionner avec son aptitude en la matière.

J'ai été hospitalisée une fois quand je fréquentais la Mission. Je rigolais dans la salle de jeu avec un groupe de filles et j'ai essayé de grimper sur les épaules de l'une d'elles. C'était un jeu stupide, mais tout le monde essayait toujours de prouver qui était le plus « dur ». Je suis tombée sur le ciment, sur le dos. J'ai tout de suite ressenti une immense douleur et je ne pouvais plus bouger. La sœur est venue voir et a dit à quelques filles de m'aider à me relever et de me ramener au dortoir. Je ne pouvais plus bouger mes jambes, les filles ont donc dû me tenir sous les aisselles et me traîner jusqu'en haut de trois paliers d'escalier. Elles m'ont mise au lit et j'y suis restée seule à souffrir.

Inévitablement, j'ai fini par avoir envie d'aller aux toilettes. Je savais que je devais m'y rendre pour ne pas mouiller mon lit et recevoir la sangle, mais il n'y avait personne autour pour m'aider. J'ai réussi à me sortir du lit et à descendre sur le plancher. J'ai commencé à ramper et à me traîner tout au long des quelque 60 mètres qui me séparaient de la salle de bain. J'ai traversé le dortoir des petites et j'allais atteindre l'entrée de celui des intermédiaires. La salle de bain se trouvait de l'autre côté. Je ne me suis rendue qu'à la division entre les deux dortoirs. J'étais étendue sur le sol. J'avais extrêmement mal et je me suis mise à pleurer. Tout près, il y avait l'immense porte de fer qui menait aux escaliers. De la cage d'escalier, le concierge, Bill O'Donovan, m'a entendu pleurer et est venu voir ce qui se passait. Je lui ai dit que j'avais envie d'aller à la toilette. Allait-il m'aider ? Il a dit qu'il reviendrait tout de suite et il est revenu avec le directeur. Le père O'Connor a appelé l'ambulance et on m'a emmenée à l'hôpital de Lac-Williams.

Lorsque je suis arrivée à l'hôpital, on a placé la partie inférieure de mon corps sous une tente parce que même le poids des draps était trop lourd. Je ne me souviens pas combien de temps j'y suis restée, peut-être plus d'une semaine. Mais j'étais heureuse d'être à l'hôpital parce que les prêtres de la Mission rendaient régulièrement visite à nos communautés et j'étais persuadée qu'ils parleraient de ma mésaventure à Gram et à Xp'e7e. Chaque jour, j'attendais avec impatience l'arrivée de mes grands-parents pendant les heures de visite. Chaque fois que quelqu'un apparaissait dans le cadre de porte de ma chambre, je croyais que c'était eux. Mais ils ne sont pas venus. Puis j'étais enfin assez en forme pour rentrer à la Mission, j'avais le cœur gros sur le chemin du retour.

J'avais encore mal quand je marchais et encore beaucoup de difficulté à monter l'escalier jusqu'au dortoir. J'étais aussi dans le pétrin avec les sœurs parce que le père O'Connor avait été informé de mon accident. Elles étaient tellement en colère contre moi qu'elles n'ont pas allégé ma charge de travail. Je devais donc encore accomplir toutes mes tâches et tout ce qui était exigé des autres enfants. Ma cousine Phyllis et d'autres amies m'aidaient quand les sœurs ne regardaient pas. J'ai mis beaucoup de temps avant de pouvoir marcher sans douleur.

Aux vacances d'été, quand je suis retournée à la maison, j'ai demandé à Gram pourquoi ils n'étaient pas venus me voir à l'hôpital. Ça l'a ébranlée d'apprendre que j'avais passé du temps là-bas. Personne ne leur avait parlé de ma blessure. Pauvre Gram, elle s'est inquiétée de moi et de mon dos par la suite. Même plus âgée, elle se demandait si j'avais des séquelles de cet accident quand je me plaignais de maux de dos.

Des années plus tard, Bill O'Donovan a comparu en cour et a témoigné en faveur des anciens élèves contre le père O'Connor, qui avait plus tard été nommé évêque. Le père O'Connor a été accusé et reconnu coupable de nombreuses agressions sexuelles. Si ça n'avait pas été de Bill O'Donovan, je ne serais pas allée à l'hôpital et on m'aurait gardée dans le dortoir sans traitement médical jusqu'à ce que je puisse de nouveau marcher. Je crois être la seule élève qui ait été transportée en ambulance à l'hôpital pendant toutes mes années passées à la Mission.

Habituellement, le dentiste venait à la Mission, mais, une fois, j'ai dû aller en ville pour des plombages. J'étais terrifiée quand j'ai su que M. Calhoun m'y conduirait. M. Calhoun était un ancien militaire engagé par la Mission Saint-Joseph pour discipliner les enfants; c'était une stratégie courante employée dans de nombreux pensionnats. Il était grand et bien bâti. Bien que les filles n'aient pas souvent eu affaire à lui, il n'hésitait pas à en réprimander une s'il la voyait faire quelque chose de « pas correct ». Il supervisait les garçons. Bobby et Mike contaient des histoires de punitions corporelles qu'il infligeait aux enfants. Mon frère Morris se souvient d'une fois où M. Calhoun lui avait ordonné de s'agenouiller sur le sol de béton de la salle de jeu. Au bout de cinq heures, M. Calhoun est retourné le voir pour le « libérer ». Morris souffrait terriblement. M. Calhoun s'est seulement mis à rire et a dit : « Oh, je t'avais oublié ».

Les enfants avertissaient les autres de rester loin de M. Calhoun, et s'ils le rencontraient, de faire exactement ce qui leur était demandé. Quand j'ai vu M. Calhoun qui m'attendait devant la voiture pour me conduire chez le dentiste, je suis montée en tremblant sur la banquette arrière. Durant le trajet vers Lac-Williams, je suis restée calme autant que possible. Je ne voulais pas le fâcher.

M. Calhoun m'a laissée au bureau du dentiste et, quand il est revenu, j'étais assise dans la salle d'attente, la bouche endolorie à la suite du traitement. Je me suis tout de suite levée pour prendre mon manteau. À ma grande surprise, il s'est étiré le bras et a décroché mon manteau. Il m'a ensuite aidée à l'enfiler. Il m'a aussi mis la main sur l'épaule comme pour me réconforter. Cette petite marque de gentillesse est restée en moi depuis toutes ces années. Peut-être parce que ça ne lui ressemblait tellement pas ou peut-être parce que, à ce moment précis, j'avais vraiment besoin de réconfort et lui en étais reconnaissante. Qui sait pourquoi je m'en souviens ? Après ça, je n'avais plus aussi peur de M. Calhoun, même si on n'a pas échangé un seul mot sur le chemin du retour vers la Mission et même si on ne s'est plus jamais revus, à ce que je me souviennne.

Dans un monde où la compassion était presque inexistante, chaque petit geste gentil se gravait dans nos mémoires. Un prêtre de Lac-Williams disait que les enfants l'attaquaient quand il visitait l'école. Que pouvait-il espérer d'autre de la part d'enfants souffrant de graves carences affectives ? Le nom de M. Calhoun n'a jamais été mentionné quand les anciens pensionnaires ont commencé à dénoncer les agresseurs du pensionnat. Aujourd'hui, je crois que M. Calhoun aurait dû être reconnu coupable de sévices physiques sur les enfants, mais, à l'époque, les gens ont trop mis l'accent sur les agressions sexuelles pour chercher à déposer des accusations liées à d'autres types de maltraitance.

Soeur Germaine était la mère supérieure à la Mission. Elle était calme, plus âgée, mince et de taille moyenne. Son bureau et sa chambre à coucher se situaient au rez-de-chaussée. Elle n'avait pas souvent de contacts avec les enfants; elle ne les surveillait pas et ne leur donnait pas de cours. Elle effectuait plutôt des tâches administratives. Pendant toutes mes années à la Mission, je n'ai eu affaire à elle qu'une fois pour une histoire avec sœur Loretta, qui n'était pas très populaire auprès des enfants. Ils l'appelaient « Face de tomate » parce que quand elle se mettait en colère (ce qui arrivait très très souvent), son visage devenait rouge tomate. J'étais heureuse de ne pas l'avoir eue comme enseignante, mais, pendant une courte période, à 11 ou 12 ans, on m'a demandé de travailler avec elle dans le bâtiment de l'école. Puis, pour une raison que j'ignore, on m'a transférée dans l'édifice principal. Comme à l'habitude, je n'ai pas posé de questions, je ne faisais qu'obéir aux ordres. Quelques jours après mon transfert, alors que je quittais tranquillement le rez-de-chaussée, je suis passé devant le bureau de soeur Germaine. J'allais passer la grosse porte de fer qui menait à l'escalier quand je suis arrivée face à face avec sœur Loretta. Elle m'a agrippée avec ses ongles pointus et m'a lancée contre le mur. Elle me tenait par le chandail, fermement, à la hauteur du cou. Sa face était à deux pouces de la mienne. Mes pieds devaient être au sol, mais, à cet instant, j'avais

l'impression de ne pas toucher à terre. Sœur Loretta a exigé que je lui dise à qui j'avais fait la demande pour être transférée à un autre poste et ne plus travailler avec elle. Je n'avais jamais même pensé que je *pouvais* parler à quelqu'un pour changer de travail. J'ai essayé de dire à sœur Loretta que je n'avais parlé à personne, mais elle ne voulait pas me croire. Elle était furieuse et je sentais sa colère dans sa poigne meurtrière. Avec son visage tout rouge et son souffle court, elle voulait vraiment me faire du mal.

Elle avait perdu presque tout contrôle quand soeur Germaine est sortie de son bureau. D'une voix ferme, calme et maîtrisée, elle a dit : « Sœur Loretta ! Pourrais-je vous parler, svp ». Sœur Loretta m'a laissée partir et j'ai couru à mon dortoir. Après cet incident, j'étais nerveuse chaque fois que j'apercevais sœur Loretta, croyant dur comme fer qu'elle allait finir ce qu'elle avait commencé, mais ça ne s'est jamais produit. Soeur Germaine lui a sûrement dit de me laisser tranquille. Dieu merci, quelques personnes ne supportaient pas la maltraitance envers les enfants.

Nos visiteurs pendant l'année scolaire étaient amenés à un parloir tout près du bureau du directeur principal. Puis, les enfants étaient appelés et s'y rendaient pour une visite supervisée par un prêtre ou une sœur. Gram et Xp'e7e ne m'ont rendu visite qu'une fois pendant mes cinq années au pensionnat. J'étais tellement heureuse quand les sœurs sont venues me chercher en me disant que mes grands-parents étaient venus me voir. Mike, Bobby et moi avons été amenés au parloir. Gram et Xp'e7e étaient assis d'un côté de la pièce et nous de l'autre. Un prêtre était assis entre nous pour « superviser » notre visite. On ne pouvait pas échanger librement avec nos grands-parents comme à la maison. On avait peur de faire ou de dire quelque chose de mal vu en présence d'une figure d'autorité, alors on restait tranquillement assis sur nos chaises. C'est le prêtre qui parlait le plus. Gram et Xp'e7e ne sont pas restés longtemps. Ils ont probablement aussi senti la tension qui régnait pendant la visite. Ils avaient fait le voyage avec quelqu'un de Xats'ùll (Soda Creek) qui devait les reprendre plus tard, mais ils ne l'ont pas attendu et sont repartis vers la maison à pied. Ça m'a brisé le cœur de les voir s'éloigner depuis la fenêtre de mon dortoir.

Nos moindres petits plaisirs se voyaient toujours teintés négativement par les autorités religieuses. Les visites étaient censurées, ainsi que les lettres. À la Mission, on a regardé à la télé des images de la guerre du Vietnam. Je ne savais rien de cette guerre sauf que les hommes qui s'y battaient étaient malades et blessés, et qu'ils avaient besoin d'aide. Il me semblait inconcevable que des gens puissent s'entretuer de la sorte. Je voulais absolument faire quelque chose pour eux. J'ai pensé écrire au président des États-Unis et offrir mes services dans les hôpitaux. À l'époque, je n'ai pas songé que les services d'une petite fille ne seraient pas pris au sérieux. J'ai pensé souvent à écrire, mais je savais que la lettre serait interceptée par les sœurs. Alors je n'ai rien fait, parce que j'avais peur aussi que les sœurs se moquent de moi.

Les prêtres et les sœurs lisaient toutes nos lettres. Margaret, une fille de Canim Lake, a dû récrire sa lettre trois ou quatre fois avant que les sœurs acceptent de la poster. Une fois par année,

Gram nous envoyaient cinq dollars, qui devaient être divisés parmi ses petits-enfants. Je trouvais bizarre qu'il n'y ait pas de lettre avec l'argent. De retour à la maison, j'ai demandé à Gram et elle m'a dit qu'il y avait aussi une lettre. Je suis certaine que Gram n'y avait pas inclus un plan d'évasion ou rien de la sorte... L'objectif du pensionnat était de décourager tout contact avec nos communautés.

Les sœurs sont même allées jusqu'à écrire des lettres au nom des enfants. Pendant mes recherches aux archives nationales à Ottawa, j'ai trouvé trois lettres, censément écrites par ma grand-mère, sa sœur Annie et une autre fille de Xats'üll (Soda Creek). Il s'agissait de lettres destinées aux familles pour exprimer le bonheur d'être à l'école et le bon traitement que les sœurs leur prodiguaient. Gram était vraiment fâchée quand elle a vu ces lettres. Elle a lancé : « J'ai détesté cet endroit de la première à la dernière seconde. » Toutes les lettres étaient de la même graphie et disaient à peu près toutes la même chose. Gram a lu la lettre signée *Sarah Baptiste* (son nom de fille) et a souligné les mots qu'elle n'aurait jamais employés. On pouvait y lire : « Cher père » alors que Gram aurait plutôt écrit : « Cher papa », car c'est ainsi qu'ils appelaient leur père, plutôt que de l'appeler « père ». Pour elle, un « père » était un prêtre. Je n'ai pas eu la chance de demander à ma tante Annie avant son décès si elle savait quelque chose à propos de ces lettres, mais Gram a dit que ma tante n'aurait pas écrit cette lettre. Elle détestait cet endroit autant que Gram. Il est intéressant de noter que ces lettres se sont retrouvées dans les archives. Pourquoi n'ont-elles pas été envoyées si elles étaient adressées au père de Gram et de ma tante ? Je soupçonne qu'une enquête devait être en cours : une tierce personne a écrit ces lettres pour faire croire que les enfants étaient heureux à la Mission.

Il n'y a pas eu beaucoup de visiteurs durant les années où j'étais à la Mission. J'ai toujours trouvé ça étrange, sachant que les parents s'ennuyaient de leurs enfants. Une fois adulte, j'ai appris qu'à un moment donné, dans certaines régions, les « Indiens » devaient se procurer un permis auprès de l'agent des Affaires indiennes pour quitter la réserve. S'ils n'avaient pas de permis, on les jetait en prison. Ces permis étaient exigés pour empêcher les rassemblements de militants, les potlachs et autres événements, et pour empêcher que les parents autochtones visitent leurs enfants aux pensionnats, situés à l'extérieur des réserves. Même si ce système de permis n'avait plus cours après les années 1950, je crois que le nombre restreint de visites découle largement de cette politique.



Figure 10 Photo : Sixième année : Cariboo Indian School (Mission Saint-Joseph), 1965-1966. Image tirée du texte original, page 70-71.

C'est la seule photo que j'ai pu trouver de moi à la Mission. Je suis assise complètement à droite, dans le deuxième rang. De gauche à droite, rang du fond : William Sandy, Reg Michel, James Lulua, Marvin Jeff, Willie Alec. Troisième rang : Shirley Sampson, Doreen Johnson, Maureen Boyd, Susan Davie, Adam Jimmy, Chris Amut, Louie Duncan, Jerry Quilt, Irvine Harry, Antoine Phillips. Deuxième rang : Margaret Dick, Marcella Dixon, Arlene Archie, Margaret Daniels, Rose Sellars, Liz Sargent, Dorothy Johnny, Alice Abbey, Bev Sellars. Au premier rang : Danny Archie, Lyle John Archie, Ernest Archie, Michael Sellars, Eric Sargent.

CHAPITRE 6

Quelques bons souvenirs

Contrairement à ce que certaines personnes pourraient croire, je conserve quelques bons souvenirs de la Mission. Je m'y suis fait des amis pour la vie, et même les enfants avec qui je ne m'entendais pas bien à la Mission sont devenus mes amis par la suite. Les pensionnaires semblaient partager un sentiment de compréhension et de douleur, et se permettaient d'en discuter ensemble. La plupart des anciens élèves des pensionnats ne parlaient pas de leur expérience avec ceux et celles qui ne les avait pas fréquentés. J'en parlais avec ma grand-mère et ma mère, mais avant que notre histoire devienne publique, je n'en avais pas parlé à mes enfants. Ils savaient que j'y étais allée, mais c'était tout. Et je crois qu'il en était de même pour la plupart des anciens pensionnaires.

Quand la conversation bifurque sur nos années au pensionnat, parfois on se rappelle le plaisir qu'on avait ensemble, car, étonnamment, les fins de semaine pouvaient être agréables. Après le grand ménage du samedi matin, on dînait et on pouvait aller jouer dehors, où l'on se retrouvait en petits groupes. Dans la cour, il y avait huit balançoires et une glissoire, mais leur accès était souvent plus difficile qu'on ne pourrait le croire. Le premier rendu aux balançoires réservait les autres pour ses camarades de classe, et de temps à autre la bagarre éclatait. On abandonnait parfois quand on apprenait que l'un de nous recevrait des bonbons.

Les samedis après-midis, c'était la cantine, et les élèves qui avaient de l'argent pouvaient y acheter des bonbons. On n'avait pas le droit de garder de l'argent sur nous. Les sœurs tenaient un registre du montant d'argent qu'avait chaque élève, et nos dépenses étaient limitées. Les enfants qui avaient de l'argent étaient populaires et presque tout leur était pardonné pendant un certain temps.

On aimait tous avoir de la gomme, mais il n'y en avait pas à la cantine. La seule gomme disponible à la Mission était la gomme d'épinette, qu'on prenait sur l'écorce de cet arbre quand on allait se promener. Cette gomme laissait un goût amer dans la bouche. Les plus anciennes pensionnaires, qui allaient à l'école secondaire en ville, y achetaient parfois de la gomme du magasin. Pendant mes deux premières années au pensionnat, ma sœur Dolly travaillait au pensionnat et, le jour de la paye, elle venait me demander ce que j'aimerais qu'elle me ramène de la ville. Ma réponse était toujours la même : « d'la gomme ». Quand elle me demandait la sorte, je

choisissais habituellement entre Juicy Fruit, Doublemint ou Spearmint. Je pensais que c'était cher, mais un jour, j'ai pris mon courage à deux mains et j'ai suggéré les trois saveurs. Elle n'a pas bronché et m'a ramené les trois paquets de gomme juste pour moi. Les autres enfants savaient que Dolly m'achetait de la gomme, alors j'ai été populaire pendant un bout de temps quand elle revenait de la ville.

De la gomme fraîche ! Si quelqu'un mâchait de la gomme, on lui demandait si on pouvait la mâcher par la suite. Habituellement, la réponse était « Non, Rose va la mâcher en premier, après c'est Penny pis après ça, ça s'ra ton tour ». La chique se promenait d'une enfant à l'autre et, même si on faisait la file pour la mâcher, il fallait s'imposer pour l'avoir quand notre tour venait. La gomme avait toujours une « propriétaire » et si elle voulait la ravoir, alors on devait la lui rendre tout de suite, même si certaines attendaient encore leur tour. C'était quelque chose d'être dans la file pour mâcher la gomme de quelqu'un. Aujourd'hui, j'en ris en pensant à tous les microbes qui ont dû circuler de cette manière. Les filles qui allaient à l'école secondaire en ville nous disaient que les enfants blancs trouvaient ça dégoûtant de mâcher de la vieille gomme, mais on faisait tout simplement avec ce qu'on avait. La gomme achetée au magasin pouvait se partager, alors on le faisait. Ce n'était pas pire que la nourriture qu'on était forcés de manger.

Pendant leur temps libre, le dimanche après-midi, les filles faisaient jouer des disques et dansaient ensemble dans la salle de jeu. Ma cousine Edie (Sellars) Woods voulait toujours nous faire danser, sa petite soeur Phyllis et moi, mais j'avais déjà appris à être d'une timidité malade. J'aurais tellement voulu me lever et laisser mon corps bouger au son de la musique, mais ma raison me disait de ne pas le faire. J'avais tellement peur d'être ridiculisée, et même si j'aime danser, je ne l'ai jamais fait à la Mission. De temps en temps, les grandes filles et les grands garçons avaient le droit à des danses qui avaient lieu du côté des garçons, dans leur salle de jeu. Sous une supervision accrue, les filles et les garçons pouvaient se côtoyer et danser ensemble. J'étais toujours trop jeune, mais les grandes nous racontaient tous les flirts en détail.

Le samedi soir, c'était la soirée cinéma. On pouvait y aller si on n'était pas en punition. Toutefois, avant, on devait se friser les cheveux afin d'être prêtes pour la messe du dimanche matin. Certaines avaient des bigoudis dans les cheveux, et d'autres retenaient leur chevelure avec des pinces. Personnellement, j'aimais m'onduler les cheveux en me faisant des tresses ou en entortillant des mèches autour de bandelettes de tissus parce que c'était plus facile de dormir qu'avec les bigoudis et les pinces qui nous rentraient dans le crâne et rendaient le sommeil très inconfortable. Avec des fichus sur la tête et des bigoudis dans les cheveux, on se rendait toutes dans la salle de jeu du côté des garçons où le film était présenté. À notre arrivée, les garçons regardaient habituellement *La Soirée du hockey* à la télé. Ils prenaient pour les Canadiens de Montréal et les Maple Leaf de Toronto, et il y avait une sympathique rivalité entre les partisans des deux équipes. La plupart des filles n'aimaient pas le hockey, et on attendait patiemment que la télé soit fermée et que le film

commence. Les filles s'assoyaient du côté gauche de la salle de jeu et les garçons, du côté droit. De chaque côté de la salle, les petits s'asseyaient par terre à l'avant, ceux de taille moyenne au milieu et les grands à l'arrière. Les grandes échangeaient des regards avec leur petit copain : il y avait pas mal de flirt et de fous-rires dans les rangées derrière nous, chez les plus jeunes.

C'était amusant de voir les grands, filles et garçons, interagir pendant les soirées cinéma. Ils avaient aussi d'autres astuces pour être en contact en d'autres circonstances. Étant donné que les sœurs ne laissaient pas les grandes trop s'approcher des plus vieux des garçons, ils devaient trouver d'autres moyens de flirter entre eux. Les portes qui menaient à leurs salles de jeu respectives se trouvaient à chaque extrémité de la salle à manger et si une fille quittait la salle à manger en premier, elle se retournait et jetait un regard à son copain juste avant de passer la porte vers sa salle de jeu. Lui, depuis le côté des garçons, la suivait aussi du regard. Il y avait un échange de regards, suivi d'un fou-rire de la part de la fille, puis le sourire fendu jusqu'aux oreilles du garçon. Le stratagème continuait jusqu'à ce que la salle à manger se vide. Si une fille aimait bien un garçon, qu'elle se retournait et qu'il ne la regardait pas, c'était un signe de rejet. Si un garçon aimait bien une fille, la regardait et qu'elle ne se retournait pas avant d'entrer dans la salle de jeu, c'était aussi un signe de rejet. C'était la meilleure manière de savoir quels étaient les couples.

Puisque les couples ne pouvaient pas passer de temps ensemble, les filles se tenaient avec les sœurs et les cousines de leur copain. Si la sœur de leur copain était plus jeune, elles la protégeaient. Ce manège durait jusqu'à la rupture du couple, puis les filles se dirigeaient vers la famille de leur nouvelle flamme. Mon premier petit copain à la Mission était Danny Archie, de Canim Lake. On ne s'est jamais approchés l'un de l'autre : on n'a échangé que quelques regards à travers la pièce. J'avais entendu dire entre les branches qu'il s'intéressait à moi, alors je lui ai laissé savoir qu'il me plaisait aussi. On est alors devenus « chum et blonde ». On s'est perdus de vue après la Mission et Danny est allé grossir les statistiques des Autochtones qui se suicident. Il est mort très jeune.

De temps à autre, un couple parvenait à sortir en douce et à passer un court moment ensemble. Liz Sargent en faisait partie et nous avait donné une description détaillée du baiser que son copain et elle avait échangé, en cachette, derrière le bâtiment de l'école. Elle nous a dit qu'elle avait presque perdu connaissance parce que le baiser avait duré si longtemps et qu'elle ne pouvait presque pas respirer. Après avoir entendu son histoire, j'en ai conclu qu'un baiser pouvait être un danger mortel.

En de rares occasions, les filles et les garçons pouvaient être ensemble sans grandes restrictions. L'une de ces occasions était le patinage en hiver. Tous les patins de filles étaient conservés dans de grosses boîtes en carton sous l'escalier, et le défi était de trouver deux patins de la même pointure. Parfois, on finissait par patiner avec des patins de pointure différente. Ils étaient vieux et les lames étaient émoussées, mais ça faisait l'affaire.

La patinoire extérieure était du côté de l'édifice réservé aux garçons. Elle était éclairée par des lampadaires et de la neige que les garçons avaient pelletée était entassée le long des bandes. La première fois que j'ai enfilé des patins, j'ai réussi à marcher jusqu'à la patinoire extérieure, et, après, je me suis agrippée à la bande pour avancer. Mike m'a vue et, en tant que grand frère toujours protecteur, a décidé de me montrer à patiner. Il m'a tirée jusqu'à ce que Bobby arrive pour prendre la relève. Mike allait patiner et revenait par la suite prendre la place de Bobby. Peu de temps après, j'arrivais à patiner toute seule.

Mes frères Bobby et Mike jouaient au hockey. J'ai entendu dire que Bobby était un bon joueur, mais je ne les ai jamais vus jouer ni l'un ni l'autre. L'autobus scolaire de la Mission les transportait en ville quand il y avait un match contre une équipe de Blancs. Les gens disaient que mon cousin Lenny était parfois aussi bon que Gordie Howe et qu'il aurait pu exploiter son talent s'il avait eu le bon coach. Lui et d'autres grands garçons étaient des patineurs rapides et redoutables parce qu'ils jouaient à la tag sur la glace et plaquaient tous ceux qui ne dégageaient pas assez vite. Une fois, Edo Chelsea m'a plaquée si fort que je ne pouvais plus respirer. Il jouait à la tag et patinait vite. Il essayait de se sauver pour ne pas être touché, et il m'a fait tomber. Mais il m'a aidée à me relever en me prenant sous les aisselles tout en continuant à patiner et à rire. À un moment donné, j'allais aussi vite que lui et il pensait sûrement que je pouvais freiner seule. Alors il m'a lâchée au moment où quelqu'un s'apprêtait à le rattraper pour lui donner la tag. J'ai continué sur mon élan, ne pouvant plus m'arrêter, jusqu'à ce que je fonce à toute allure dans la bande. Boum ! Malgré les bleus, j'adorais être sur la glace. J'étais libre de passer du temps avec mes frères, même si ce n'était que pour une petite heure. J'ai un souvenir très vivace d'avoir été près de la patinoire à regarder les enfants patiner. Il faisait nuit, mais les lampadaires étaient allumés et tout le monde passait un bon moment. J'étais là à regarder les enfants sur la glace, puis j'ai levé les yeux vers le ciel pour regarder les étoiles. C'était magique.

Parfois, pour s'amuser, on descendait aussi la colline dans des pneus de tracteur. On pouvait se mettre deux et parfois trois enfants à l'intérieur d'un gros pneu arrière. À tour de rôle, on faisait un tour de pneu ou on le dirigeait quand quelqu'un d'autre se trouvait dedans. On utilisait nos manteaux comme coussins et on les plaçait sous notre tête, notre dos et nos fesses, puis on glissait tandis que quatre ou cinq enfants couraient derrière pour s'assurer que le pneu ne change pas de trajectoire et pour le ralentir une fois arrivé en bas. On disposait de deux tailles de pneus. Il y avait le pneu avant du tracteur, parfait pour un seul enfant. La plupart préféraient descendre dans le gros pneu qui pouvait loger deux ou trois autres enfants. On se croisait les bras et on tenait le rebord, puis on plaçait l'une de nos jambes sur la poitrine de l'autre enfant en face de nous pour éviter que quelqu'un ne tombe du pneu.



**Figure 11 Photo : Frère Robbie (à gauche) et quelques joueurs de hockey, vers 1965.
Image tirée du texte original, page 78.**

Au dernier rang, de gauche à droite : Gilbert Johnson, Brian Bob, Jerry Charleyboy, James Lulua, Floyd Daniels (en manteau de jeans). Au premier rang, de gauche à droite : William Sandy, Billy Peters, Lenny Sellars (mon cousin Lenny était plus petit que les autres parce qu'il était plus jeune et aurait dû être dans la ligue PeeWee. On l'a fait monter dans les Bantam parce qu'il était tellement bon).

On n'avait que quelques pneus avec lesquels s'amuser et il y avait toujours cette rivalité entre les garçons et les filles pour les garder de leur côté du bâtiment. Si on avait un pneu du côté des filles, une des grandes gardait l'œil ouvert à l'heure des repas pour s'assurer qu'aucun garçon ne sorte de la salle à manger pour le prendre. S'ils sortaient un peu plus tôt, on savait qu'ils allaient nous voler le pneu, alors les grandes sortaient en cachette pour les en empêcher. Si les garçons avaient le pneu, on se faufilait sans être vues, pour aller le chercher. Quand les sœurs demandaient comment on avait obtenu le pneu, les grandes leur répondaient que les garçons l'avaient accidentellement fait rouler de notre côté de l'édifice et qu'on n'avait pas voulu le leur rendre.

Parfois, le gros pneu prenait trop de vitesse et nous échappait. Les enfants à l'intérieur en voyaient de toutes les couleurs dans leur descente. Une fois, comme le pneu dévalait la pente, on a entendu le sifflet indiquant qu'on devait rentrer. Les filles l'ont laissé rouler et se sont précipitées vers l'édifice. Après une descente assez brutale, les filles à l'intérieur du pneu se sont retrouvées en bas de la colline et ont vu qu'il n'y avait personne autour. Même si on se faisait des bleus de temps à autre, je ne me rappelle pas que quelqu'un ait été gravement blessé par une descente en pneus. Plus tard, j'ai su que c'était ma sœur Jean qui avait commencé cette folie de descente en pneu à la Mission. Ça m'a fait chaud au cœur de savoir que ma sœur était à l'origine d'une activité qui avait laissé un souvenir joyeux à plusieurs d'entre nous.

Quand on était sur le terrain de jeu, ou peu importe ailleurs, le mot *secwepemc St-leck* était notre code pour signifier qu'une personne d'autorité s'approchait. Les enfants déguerpissaient quand ils entendaient ce mot. Ça nous fait bien rire aujourd'hui quand on se remémore toutes les situations farfelues desquelles on s'est tirées d'affaire. C'est même comique de repenser aux choses pour lesquelles on a été puni.e.s, même si ça n'avait rien de drôle sur le coup. Je pense que le sens de l'humour des Autochtones est une autre façon de survivre.

Dans notre communauté, Rick et David Pop étaient bons pour tourner un événement tragique en situation humoristique quand un incident tragique se produisait ou quand on parlait de quelque chose de douloureux. En ces moments, Rick et David se lançaient un regard coquin et l'un d'entre eux disait quelque chose pour rendre la situation comique. L'autre renchérissait, et ils continuaient à se donner la réplique. Peu de temps après, on éclatait tous de rire. On faisait des blagues sur notre vie et sur ce qui nous arrivait; sinon, on se serait noyés dans nos larmes. J'ai été reconnaissante encore et encore de leur humour loufoque.

Dans la salle de jeu du sous-sol, il y avait une télé autour de laquelle on se rassemblait. Quelques-uns s'assoient par terre, d'autres sur des bancs de bois et d'autres se tenaient debout derrière tout le monde. Parfois, on était une centaine à tenter de regarder la télé en même temps. Ça m'impressionnait que Doreen (Paul) Johnson connaisse le nom des émissions. Doreen et sa famille avaient la télé à leur maison de Lac La Hache. Plus tard, j'ai été également impressionnée par une

élève de huitième qui savait se servir d'un téléphone. J'avais 8 ans en novembre 1963 quand on a vu à la télé que le président John F. Kennedy avait été tué. Les sœurs en étaient bouleversées; cet assassinat m'a aussi troublée. Les images de violence que j'ai vues à la télévision étaient presque inconcevables et je ne pouvais imaginer comment les gens arrivaient à vivre dans un monde pareil.

Les médias et les messages qui y étaient véhiculés ont eu des effets dévastateurs sur moi de bien d'autres manières. À la soirée cinéma du samedi soir de la Mission, un dessin animé ou un court métrage était diffusé avant la présentation principale. Dans *Black Arrow* (1944), l'Indien était toujours le héros, car Black Arrow, le fils d'un chef Navajo, obtenait justice, châtimement et vengeance à la fin de chacun des quinze courts épisodes. Il me semblait étrange que les prêtres et les sœurs aient permis que même une partie de ces films nous soit présentée parce que ces histoires allaient à l'encontre de tout ce qu'on nous enseignait sur les peuples autochtones. On n'était jamais les héros.

Un autre court métrage présenté avant le film était plus en accord avec la philosophie générale de la Mission. Dans *Beautiful British Columbia* (1940), tous les visages filmés étaient blancs et en invitaient d'autres à venir en Colombie-Britannique pour y admirer la beauté des paysages. Je n'avais pas plus de huit ans, je ne pouvais formuler les bonnes questions à cette époque, mais en gros, je me demandais : « Où est notre place dans cette société ? » Je ne pouvais pas comprendre pourquoi il n'y avait aucune mention des Autochtones, et j'y ai réfléchi avec toute la profondeur de mon jeune âge. Les mots « invisible » et « indésirable » dans ce contexte ne faisaient pas encore partie de mon vocabulaire.

La majorité des films qu'on regardait le samedi soir à la Mission entretenaient le mythe qu'il était honteux d'être Autochtone. Une fois, dans un film, c'était peut-être dans *The Silent Enemy* (1930), il y avait une scène où une aînée autochtone avait été chassée de son tipi parce qu'elle était censément trop vieille pour aider sa famille; les autres membres de la communauté ne voulaient plus d'elle. Une autre scène la montrait en train de se battre avec les chiens pour des restes de table qu'on lui avait lancés. À l'époque, je ne pouvais pas faire la différence entre la réalité et la fiction. Même si je savais que ça n'arrivait pas, je croyais que quelque part, dans mon monde « indien », on pouvait être aussi cruels et j'avais tellement honte.

Un samedi, on était tous et toutes fébriles parce qu'on nous avait dit qu'on allait regarder un film d'Elvis Presley. Bien des filles étaient folles d'Elvis. C'était un western, mais je ne me souviens pas du titre, peut-être *King Creole* (1958) ou *Flaming Star* (1960). Tout le monde appréciait le film jusqu'à ce qu'Elvis dise quelque chose comme : « J'aimerais mieux embrasser un chien qu'une Indienne. » C'était comme s'il était sorti de l'écran et m'avait giflée. Je ne me souviens pas du contexte de sa remarque, mais cette réplique est restée imprimée dans ma mémoire depuis. Une fois adulte, j'ai parlé de ça avec Violet Stump et elle a dit : « Je m'en souviens. » On avait vraiment honte d'être des « Indiennes », et cette célébrité, qui avait des millions de fans, confirmait au monde entier que les Autochtones n'étaient pas mieux que des chiens. Quelle chose

terrible à entendre pour des enfants autochtones vulnérables. Des années plus tard, j'ai entendu dire qu'Elvis était en partie « Indien ». Que ce soit vrai ou non, c'est sans importance aujourd'hui, mais si on avait su à la Mission qu'il était en partie « Indien », le message nous aurait procuré une telle fierté ! À l'inverse, ses mots nous avaient couverts de honte.

Un grand nombre de remarques désobligeantes étaient faites sur les « Indiens » dans les westerns, et on en a visionné beaucoup. Bien sûr, à cette époque, je ne pouvais voir qu'il s'agissait en réalité de stupidité venant d'imbéciles racistes, allant des producteurs de film à nos administrateurs, qui les choisissaient pour nous comme « divertissement ». En revanche, je me renfermais, et la honte d'être « Indienne » devenait plus profonde chaque fois que j'entendais des propos dégradants à l'égard des Autochtones. Bien sûr, l'envers de cette médaille étaient la famille blanche « parfaite » présentée à la télé. Ils avaient les ongles bien taillés, et leur maison était immaculée. Tout avait l'air parfait, et parce que je ne connaissais aucune famille blanche, j'en avais conclu que c'était vrai pour tous les Blancs.

De plus, le fait d'habiter tout près d'un village « redneck », où les gens ne se gênaient pas pour dire haut et fort ce qu'ils pensaient des Autochtones, n'améliorait pas les choses. Les gens de la région téléphonaient à une émission de radio intitulée *Open Mic* pour parler de sujets qui leur paraissaient importants. J'ai souvent grimacé lorsqu'ils parlaient ouvertement des « Indiens » et du « problème indien ». Les gens étaient si cruels dans leurs commentaires sur les Autochtones. Leurs propos me rendaient toujours malade physiquement et émotionnellement. C'est dans ces circonstances que j'ai formé ma carapace et que je me suis réfugiée encore plus profondément en moi.

Tous les messages véhiculés autour de moi à la Mission me disaient que j'étais inférieure aux Blancs, et les messages reçus de ma famille me disaient la même chose. Ma grand-mère avait fréquenté l'école pendant 9 ans et on lui avait lavé le cerveau jusqu'à ce qu'elle se voie elle aussi inférieure aux Blancs, message qu'elle m'a relayé de diverses manières. Quelques-uns de mes oncles et de mes frères qui avaient fréquenté les pensionnats m'ont aussi relayé ce message. La société blanche me véhiculait le même message par ses mots à la radio, par ses actions au quotidien et par l'entremise de la télé et du cinéma. Les pensionnats et les autres agences créées pour s'occuper des Autochtones véhiculaient aussi ce message. Tout dans la société me disait que je n'étais pas assez bien parce que j'étais une Indienne.

CONCLUSION

En guise de conclusion, je reviendrai sur les objectifs de ma recherche et en expliquerai leur bien-fondé. En premier lieu, il m'importait de contribuer à élargir la réception de Bev Sellars, auteure et ancienne pensionnaire autochtone, par le biais de ma traduction. Pour ce faire, j'ai démontré l'importance de conserver les traces d'oralité dans le texte, autant que possible, grâce, notamment, à l'utilisation du passé composé et de l'imparfait dans la narration — et non du passé simple —; grâce à un premier jet de la traduction à voix haute; grâce au choix du « on » comme pronom personnel pluriel — plutôt que du « nous » — de même que grâce à l'usage d'un niveau de langue qui se situerait entre les niveaux familier et correct. De plus, la sauvegarde de l'évidentialité et des figures de style dans le texte a permis de maintenir une représentation plus générale de l'oralité dans la traduction française du récit autochtone *They Called Me Number One*. Dans ma traduction, j'ai choisi d'employer un québécois qui puisse correspondre à la version de Bev Sellars « en français », tout en demeurant fidèle à la manière de m'exprimer. J'ai fait en sorte de ne pas m'empêcher d'utiliser le québécois, lui aussi empreint de langues sous-jacentes, de dialectes et d'une historicité.

Après quelques interrogations sur la réception qu'aurait une traduction rédigée dans un niveau de langue qui se situe entre le familier et le correct, j'ai choisi d'être aussi fidèle que possible à ma voix (tout en respectant celle de l'auteure) qui détient une place légitime dans ce récit en français de la vie de Bev Sellars. En effet, après ce travail, je crois être parvenue à trouver un espace intersubjectif qui nous lie, Bev Sellars et moi, dans la traduction. L'identification de la traductrice à son auteure et, par son truchement, aux autres enfants, maintenant devenus adultes, qui ont fréquenté la Mission Saint-Joseph, relève de cet espace intersubjectif.

Dans le corpus de cette thèse, j'ai inclus des aspects théoriques et des exemples relatifs à la contextualisation de la voix, à l'importance de la sauvegarde de l'oralité et à la réécriture du discours oral afin de démontrer l'importance de l'oralité dans un récit d'origine autochtone, de

même que dans le but d'effectuer un rapprochement entre le dialogisme et les textes en traduction. Le parallèle se voit maintenant dans l'ordre du possible; il est dès lors permis de procéder à l'analyse du processus d'identification du traducteur à l'auteure, et de le faire d'un point de vue dialogique, intersubjectif et non psychanalytique, comme j'avais eu de prime abord l'intention de le faire.

La possibilité d'une identification de la traductrice à l'auteure et à sa collectivité a été soutenue par une approche dialogique bakhtinienne, jumelées au processus d'autoréflexion décolonial que j'ai effectué afin de déterminer si une identification était possible entre l'éthos personnel de l'auteure et l'éthos collectif qu'elle s'est attachée à représenter, et qui inclut les pensionnaires de la Mission Saint-Joseph et autres membres de sa communauté. Enfin, la traductrice réfléchit à ce qui la joint et la sépare des conditions matérielles et culturelles de l'auteur.e qu'elle traduit avant d'entreprendre le transfert linguistique. Ce n'est pas tout de s'en rendre compte, il faut nécessairement procéder à une analyse de la situation.

En effet, cette autoréflexion décoloniale a permis de mieux situer la positionnalité — et non la légitimité — de ma traduction d'un texte culturel faisant le récit d'une communauté fréquemment soumise à une essentialisation, souvent inconsciente, et dont les discours relatifs à leur authenticité sont encore bien associés à une notion plutôt statique de l'identité (McCall 2011) et à une certaine archéologisation (Papillon 2013).

L'élaboration et la mise en pratique de la méthodologie de traduction littéraire décoloniale / autochtoniste pour le processus traductif de *They Called Me Number One* vers le français se sont faites de manière simultanée, à mesure que les défis de traduction faisaient surface. Cette méthodologie, placée en annexe puisqu'en construction, est composée d'étapes qui suggèrent des pistes de solution afin de contribuer à une décolonisation de la représentation des communautés autochtones impliquées pour produire une traduction idéalement exempte de manifestations coloniales conscientes et inconscientes. Il s'agirait d'un guide qui vise à rééquilibrer les relations de pouvoirs présentes dans le texte tout en permettant à la voix de l'auteure de se faire entendre au-delà du nécessaire (re)maniement du texte soumis à la traduction.

Ainsi, j'ai dosé cette traduction entre visées féministe et épiciène, afin de rendre visible la présence de ces femmes et fillettes doublement marginalisées à l'intérieur des contraintes structurantes de cette langue genrée qu'est le français; c'est qu'il ne fallait pas oublier la présence des hommes et des berdaches dans le pronom « nous » (traduit par le « on ») inclusif et mixte. Pour ce faire, la méthodologie propose une série de stratégies qui pénètrent l'univers du texte littéraire, un aspect novateur proposé par cette méthodologie, et dans le cadre de la thèse, selon une approche sourcière empreinte de souplesse.

Ma réflexion sur la traduction du territoire se résume en l'usage d'une stratégie rédactionnelle qui repose sur l'utilisation fidèle de figures de style inspirées de la nature afin d'assurer la représentation et l'omniprésence de celle-ci — et celle des animaux — dans l'environnement de l'auteur.e. La mise en pratique de cette stratégie est possible dans un contexte traductif de récits de pensionnat autochtones, où la rupture avec le territoire représente une variable commune aux textes, puisque ces enfants ont été arrachés au territoire ancestral de leur communauté. Cette rupture avec le territoire est facilement remarquée dans le texte de Bev Sellars. Notons qu'une traduction interventionniste, où les figures de style liées à la nature seraient plus nombreuses, aurait pour but de pallier cette rupture et de redonner la place qui revient au territoire dans le texte en traduction, et ce, avec l'accord de l'auteure autochtone. Encore une fois, cette méthodologie décoloniale et autochtoniste vise à innover par le degré de créativité dont peut faire preuve la traductrice, sans pour autant tomber dans la surtraduction, l'essentialisation ou, pire, une (ré)appropriation coloniale de la voix autochtone.

La tâche est de traduire, d'interpréter, de passer et de troquer des signes, de terrien à terrien, toujours en cultivant un écart jaloux avec la médiation étatique et économique — postimpériale — de l'identité et du lieu. D'apprendre à travailler le langage dans les lieux vivants plutôt que dans les institutions.

En d'autres mots, c'est un programme par lequel se développe une pensée du positionnement ou de la territorialité, une pensée du temps et du lieu, en passant par sa propre réflexivité territoriale ou positionnelle telle qu'elle est reflétée dans le rapport aux autres, dans le rapport à l'histoire, et surtout dans le rapport au pouvoir. (Giroux 2019, p. 61)

Contribuer à la sauvegarde des langues autochtones en traduisant, et ce, principalement dans un contexte de territorialité, permet de se positionner par rapport au pouvoir, de résister. Ultimement, c'est ce qu'entend proposer la méthodologie décoloniale / autochtoniste proposée en annexe de cette thèse, une fois validée par un expert langagier autochtone. En fait, il est à souhaiter que la traduction de *They Called Me Number One*, puisque résolument décoloniale dans son intention, contribue au corpus d'essais en traductologie en guise d'exemple de résistance et de créativité — du moins qu'elle contribue à l'avancement des réflexions dans le domaine de la traductologie et des études autochtones.

De plus, cette thèse et, par extension, sa méthodologie définissent le phénomène de l'empathie dans un contexte de traduction culturelle décoloniale. La démonstration d'une collaboration et d'une relationnalité nécessaire entre l'auteure et la traductrice soutient les principes recommandés pour viser une réconciliation entre les différentes nations canadiennes. Dans le contexte précis de la traduction de récits de pensionnat autochtones, cette relationnalité se voit nécessaire afin de permettre l'identification de la traductrice à l'auteure. Toute collaboration peut bénéficier de différents contextes, ce qui inclut les activités se rattachant au processus de publication, idéalement. De plus, la publication de la traduction française de *They Called Me Number One* contribuerait à la création d'un dialogue entre Autochtones, d'une part, anglo-canadiens et, d'autre part, franco-canadiens.

Si le récit *They Called Me Number One* se qualifie d'œuvre littéraire, elle est par la même occasion acte thérapeutique. Elle permet à Bev Sellars, de même qu'à ceux qui ont fréquenté le pensionnat de la Mission Saint-Joseph, de revisiter ce triste épisode de leur vie et de le dénoncer, tout en espérant guérir de traumatismes. Le récit répond également à un autre droit fondamental de la personne : celui de pouvoir exprimer sa voix en toute liberté. Dans le cas de Bev Sellars, sa voix médiatisée a su préserver l'essence de l'œuvre : les témoignages se sont réalisés par un acte de mémoire, mais aussi par l'entremise d'échanges et de conversations parmi les anciens pensionnaires Autochtones de la Mission Saint-Joseph.

Le récit permet aussi à sa traductrice de procéder à une identification et à une meilleure compréhension de l'Autre. Puis, idéalement, la lectrice, tout comme la traductrice, pourrait

s'identifier à l'expérience personnelle racontée dans le récit de vie pour ensuite effectuer, à son tour, cet exercice d'autoréflexion empathique, humaniste et autochtoniste.

Afin d'assurer la survie et l'épanouissement d'une culture, les recherches en traduction pourraient essentiellement être menées dans un environnement collaboratif, et non à l'intérieur de murs chargés de catégorisation et d'oppression. Ainsi, des traductions comme la mienne pourraient permettre un échange entre les membres de communautés autochtones du pays, les aider à procéder à une réécriture autochtoniste de leur histoire en créant des alliances par la traduction. Les témoignages dont la langue principale est l'anglais pourront être disséminés dans la Francophonie par une traduction oralisante et autochtoniste du territoire — tout comme le stipulent les premières grandes lignes de la méthodologie de traduction décoloniale / autochtoniste en construction que je propose pour la traduction de *They Called Me Number One* —, et créeraient une autre forme d'archive, créatrice de ponts entre les cultures autochtones associées à l'anglais et celles associées au français.

Par cette méthodologie en traduction, lequel favorise des traductions féministes, épicènes et décoloniales, en ayant recours à la sauvegarde de l'oralité, à la féminisation des termes et à la rédaction épicène, notamment, nous visons une politisation de l'acte de traduire, ainsi qu'une conscientisation du rôle de la personne traduisante favorisant le démantèlement des relations de pouvoir colonial et patriarcal présentes dans la société et dans le processus de publication. Il est maintenant à souhaiter que cette thèse puisse contribuer, bien humblement et à sa manière, à une meilleure compréhension de l'Autre, grâce à une relation auctoriale sincère, ainsi qu'à la création d'une empathie véritable entre les genres et les nations.

ANNEXE I

PUBLICATIONS SUR / PAR BEV SELLARS

CHRAPKO, Darlene (2014). « Third Residential School Survivor Discusses her Experience in a Book », *Alberta Sweetgrass*, [En ligne], vol. 25, n° 5, <http://www.ammsa.com/publications/xperie-sweetgrass/third-generation-residential-school-survivor-discusses-her-experience>

FURNISS, Elizabeth (1992). *Victims of Benevolence, The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

LAMB-YORSKI, Monica. « Bev Sellars Wins George Ryga Award ». *The Tribune*, [En ligne], 30 avril 2014, <http://www.wltribune/news/257347671.html>

MCKEGNEY, Sam (2007). *Magic Weapons: Aboriginal Writers Remaking Community After Residential School*, Winnipeg, University of Manitoba Press.

SELLARS, Bev (2016). *Price Paid: The Fight for First Nations Survival*, Vancouver, Talonbooks.

SELLARS, Bev (2013). *They Called Me Number One, Secrets and Survival at an Indian Residential School*, Vancouver, Talonbooks.

SELLARS, Bev (1992). « Racism in the Name of Education », *Racism and Education: Different Perspectives and Experiences / Le racisme et l'éducation : Perspectives et expériences diverses*, ERIC, Institute of Education Sciences, Canadian Teacher's Federation, Ottawa, [En ligne], <http://eric.ed.gov/?id=ED394873>

ANNEXE II

PHOTOS DE LA MISSION SAINT-JOSEPH



Mission Saint-Joseph

Source : CANADA, BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES (2015). *Residential Schools: Photographics Collections – British Columbia*, [En ligne], <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/Pages/residential-schools-photo-sets-bc.aspx> (Page consultée le 5 février 2016).



Mission Saint-Joseph, panorama

Source : CANADA, BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES (2015). *Residential Schools: Photographics Collections – British Columbia*, [En ligne], <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/Pages/residential-schools-photo-sets-bc.aspx> (Page consultée le 5 février 2016).

ANNEXE III

PUBLICATIONS SUR LA TRADUCTION DE LA LITTÉRATURE AUTOCHTONE

BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*, London, Routledge.

BIERHORST, John (1992). « Incorporating the Native American Voice: A Look Back from 1990 », *On the Translation of Native American Literatures*, Washington, Smithsonian Inst., 478 p.

BOWERS, Maggie Ann (2012). « Cultural Translation and Native American Literature », *Weaving New Perspectives Together: Some Reflections on Literary Studies*, sous la direction de María Alonso, Jeannette Bello, Alba de Béjar Muíños et Laura Torrado Mariñas, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 254 p.

GENTZLER, Edwin (2008). *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theories*, London et New York, Routledge.

KRUPAT, Arnold (1992). *Ethnocriticism: Ethnography history literature*, Berkeley, University of California Press.

KRUPAT, Arnold (1995). « Postcolonialism, Ideology and Native American Literature », *Postcolonial Studies*, sous la direction de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, 2^e édition, Londres, Routledge.

POTTER-DEIMEL, Raeschelle et Klara KOLINSKA (2011). « Transformation, Translation, Transgression: Native American Culture in Contact and Context », *Litteraria Pragensia: Studies in Literature and Culture*, vol. 21, n° 42, décembre, p. 1-111.

SWANN, Brian (1994). *Coming to Light: Contemporary Translations of the Native Literatures of North America*, New York, First Vintage Books Edition.

SWANN, Brian (2005). *Algonquian Spirit: Contemporary Translations of the Algonquin Literatures of North America*, Lincoln, University of Nebraska Press

SWANN, Brian (2011). *Born in the Blood: On Native American Translation*, sous la direction de Brian Swann, Lincoln, University of Nebraska Press, 476 p.

SWANN, Brian (2014). *Sky Loom: Native American Myth, Story, and Song*, Lincoln, University of Nebraska Press, 533 p.

ANNEXE IV

PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES OU ESSAIS SUR LA SITUATION DES PENSIONNATS AUTOCHTONES

- ANDERSON, Willow J. (2012). « 'Indian Drum in the House': A Critical Discourse Analysis of an Apology for Canadian Residential Schools and the Public's Response », *International Communication Gazette*, vol. 74, n° 6, octobre, p. 571-585.
- CUNNINGHAM, Dale, Allyson JEFFS et Michael SOLOWAN (2008). « Canada's Policy of Cultural Colonization: Indian Residential Schools and the Indian Act », sous la direction de Catherine Bell et Val Napoleon, *First Nations Cultural Heritage and Law: Case Studies, Voices, and Perspectives*, Vancouver, UBC Press, p. 442-464.
- EIGENBROD, Renate (2012). « For the Child Taken, for the Parent Left behind: Residential School Narratives as Acts of 'Survivance' », *English Studies in Canada*, vol. 38, n° 3-4, septembre-décembre, p. 277-297.
- KNOWLES, Ric (2009). « The Hearts of Its Women: Rape, Residential Schools, and Re-Membering », *Native American Performance and Representation*, sous la direction de S. E. Wilmer, Tucson, AZ, U of Arizona Press, p. 136-151.
- MCKEGNEY, Sam Walter (2005). « Reclamations of the 'Dis-possessed': Narratives of Survivance by Indigenous Survivors of Canada's Residential Schools », Thèse (Ph.D.), Université Queen's, 598 p.
- ROBINSON, Dylan (2015). « Reconciliation Relations », *Canadian Theatre Review*, vol. 161, n° 2, p. 60-63.
- SCHÄFER, Henning (2005). « Counteracting Displacement: Native Theatre as a Tool for Healing the Wounds of the Residential School System », *Staging Displacement, Exile and Diaspora*, sous la direction de Christoph Houswitschka et Anja Müller, Trier, Germany, Wissenschaftlicher Verlag Trier (WVT), p. 85-94.

SCOTT, Jamie S. (2004). « Residential Schools and Native Canadian Writers », *Towards a Transcultural Future: Literature and Human Rights in a 'Post'-Colonial World*, sous la direction de Peter H. Marsden et Geoffrey V. Davis, Amsterdam, Rodopi, xvi, 2004, p. 227-246.

ANNEXE V

PUBLICATIONS DIVERSES SUR LA SITUATION DES PENSIONNATS AUTOCHTONES AU CANADA

Livres et articles

ANGUS, Denis J. Okanee (1997). « Remembering: Preserving Residential School History », *Saskatchewan Sage*, vol. 1, n° 10, p. 6.

ANNETT, Kevin (2002). *Love and Death in the Valley: Awakening to Hidden Histories and Forgotten Crimes on the West Coast of Canada*, Bloomington (Indiana), 1st Books Library.

BARMAN, Jean (1989). « Lost Opportunity: All Hallows School for Indians and White girls, 1884-1920 », *British Columbia Historical News*, vol. 22, printemps, p. 6-9.

BARRON, F. Laurie (1984). « A Summary of Federal Indian Policy in the Canadian West, 1867-1984 », *Native Studies Review*, vol. 1, n° 1, p. 28-39.

BENNETT, Paul W. (1988). « Taming ‘Bad Boys’ of the ‘Dangerous Class’: Child Rescue and Restraint at the Victoria Industrial School, 1887-1935 », *Histoire sociale / Social History*, vol. 21, n° 41, mai, p. 71-96.

BENSEN, Robert (2001). *Children of the Dragonfly: Native American Voices on Child Custody and Education*, Tucson (Arizona), University of Arizona Press.

BRYCE, P. H. (1922). *The Story of a National Crime: Being an Appeal for Justice to the Indians of Canada*, Ottawa, James Hope and Sons.

CAMPBELL, Nicola I. (2005). *Shi-Shi-Etko*, Toronto, House of Anansi Press.

CHURCHILL, Ward (2004). *Kill the Indian, Save the Man: The Genocidal Impact of American Indian Residential Schools*, San Francisco, City Lights Publishers.

- COATES, Kenneth S. (1989). « 'Betwixt and Between': The Anglican Church and the Children of the Carcross (Choooutla) Residential School, 1911-1954 », *Interpreting Canada's North: Selected Readings*, sous la direction de Kenneth S. Coates et William R. Morrison, Toronto, Copp Clark Pitman, p. 150-167.
- FUNK, Jack et Harold GREYEVES (1999). *Information — Knowledge — Empowerment: Residential Schools and Crime*, Sherwood Park (Alb.), First Nations Free Press.
- GIAGO, Tom (2006). *Children Left Behind: The Dark Legacy of Indian Mission Boarding Schools*, Sante Fe (Nouveau Mexique), Clear Light Books.
- GIBNEY, Mark, et autres (2007). *The Age of Apology: Facing up to the Past*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- KULCHYSKI, Peter Keith, et autres (1999). *In the Words of Elders: Aboriginal Cultures in Transition*, Toronto, University of Toronto Press.
- LOMAWAIMA, K. Tsianina, et Teresa L. McCarty (2006). *To Remain an Indian: Lessons in Democracy from a Century of Native American Education*, New York, Teachers College Press.
- MAGNET, Joseph Eliot (2005). *Litigating Aboriginal Culture*, Edmonton, Juriliber.
- MCKAY, Stan et Janet SILMAN (1995). *The First Nations: A Canadian Experience of the Gospel-Culture Encounter*, Genève, WCC Publications.
- MCKEGNEY, Sam (2007). *Magic Weapons: Aboriginal Writers Remaking Community after Residential School*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- METATAWABIN, Edmund (2004). *Hanaway*, Victoria (C.-B.), Metatawabin Productions and Research.
- Métis Nation of Alberta (2004). *Métis Memories of Residential Schools: A Testament to the Strength of the Métis*, Edmonton, Métis Nation of Alberta.
- MORRISEAU, Calvin (1998). *Into the Daylight: A Wholistic Approach to Healing*, Toronto, University of Toronto Press.
- MURPHY, P. J., et autres (1999). *Coyote U: Stories and Teachings from the Secwepemc Education Institute*, Penticton (C.-B.), Theytus Books.
- ORFORD, Emily-Jane Hill (2006). *Ukulele Yukon*, Ottawa, Baico Pub. Consultants.

Pauktuutit Inuit Women of Canada (2006). *The Inuit Way: A Guide to Inuit Culture*, éd. Revue, [Ottawa], Pauktuutit Inuit Women of Canada.

RAY, Arthur (1996). *I Have Lived Here Since the World Began: An Illustrated History of Canada's Native Peoples*, Toronto, Lester Pub.

RÉAUME, Denise G. et Patrick MACKLEM (1994). *Education for Subordination: Redressing the Adverse Effects of Residential Schooling*, Toronto, University of Toronto Press.

SCOTT-BROWN, Joan (1987). « The Short Life of St. Duncan's Calgary Indian Residential School, 1896-1907 », *Canadian Journal of Native Education*, vol. 14, n° 1, p. 41-49.

STONEFISH, Brent (2007). *Moving Beyond: Understanding the Impacts of Residential School*, Jode Kechego, xpe Owen Sound (Ont.), Ningwakwe Learning Press.

TITLEY, E. Brian (1986). *Indian Industrial Schools in Western Canada, Schools in the West: Essays in Canadian Educational History*, sous la direction de Nancy M. Sheehan et al., Calgary, Detselig, p. 145.

TRAFZER, Clifford E., et autres (2006). *Boarding School Blues: Revisiting American Indian Educational Experiences*, Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press.

Films et reportages

Childhood Lost. The Residential School Experience, Réalisateur, Doug Cuthand, Montréal, Office national du film du Canada, 2006 (51 min).

DUPUIS, Josée. « Kikanago : la résistance amérindienne », *Enquête*, Montréal, Radio-Canada, 26 octobre 2016, émission de télévision, (28 : 12 minutes), [En ligne], <http://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/2016-2017/segments/reportage/10232/enquete-pensionnats-autochtones-resistance-famille> (Page consultée le 2 décembre 2016).

The Fallen Feather: Indian Industrial Residential Schools Canadian Confederation, Réalisateur, Randy Bezeau, animé par Jannica R. Hoskins, Revelstoke (C.-B.), Vision Productions, 2007 (93 min).

Muffins for Granny, Réalisatrice, Nadia McLaren, interviews par Melanie McLaren, Toronto, Mongrel, 2008 (88 min).

Niigaanibatowaad : FrontRunners, Réalisatrice par Lori Lewis, produit par Laura Robinson, Lori Lewis et Liz Jarvis, Winnipeg, Laksakla Productions et Laura Robinson Productions, 2007 (47 min).

The Residential Schools: The Other Side of the Residential School Story, Production Missinabie Cree First Nation, Vancouver Nord (C.-B.), Motion Visual Productions, 1997 (24 min).

Violation of Trust, Réalisation et production de David Kaufman, animé par Gillian Findlay, Toronto, CBC Educational Sales, 1991 (48 min).

Thèses

LOGAN, Tricia (2007). *We Were Outsiders. The Metis and Residential Schools*. Thèse de maîtrise (M. A.), University of Manitoba, Bibliothèque et Archives Canada.

MARCEAU-KOZICKI, Sylvie (1993). *Onion Lake Indian Residential Schools, 1892-1943*. Thèse de maîtrise (M. A.), University of Saskatchewan.

MCKEGNEY, Sam (2005). *Reclamations of the 'Dis-possessed': Narratives of Survivance by Indigenous Survivors of Canada's Residential Schools*, Thèse de doctorat (Ph. D.), Queen's University, Bibliothèque et Archives Canada.

PULPAN, Adam E. (2006). *The Relationship of School, Inuit Qaujimajatuqangit and Elders in the Education of Youth Within a Nunavut Community*. Thèse de maîtrise (M. A.), York University, Bibliothèque et Archives Canada.

ANNEXE VI

RECHERCHES POSTCOLONIALES ET COMPARATISTES MENÉES SUR / EN AMÉRIQUE CENTRALE ET EN AMÉRIQUE DU SUD

ACOSTA, Alberto (2013). *El Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Icaria, Barcelona.

ANZALDÚA, Gloria et Ana Louise KEATING (2002). *(Un)natural Bridges, (Un)SafeSpaces: The Bridge We Call Home*, New York, Routhledge.

ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlandas / La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute.

ORTIZ, Fernando (1995). *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Traduction de H. de Onís, Durham et Londres, Duke University Press.

PERALES, Monica (2013). « On Borderlands / La Frontera: Gloria Anzaldúa and Twenty-Five Years of Gender in the Borderlands », *Journal of Women's History*, vol. 25, n° 4, Baltimore, John Hopkins University Press, p. 163-173.

ANNEXE VII

CORRESPONDANCES AVEC BEV SELLARS

Sherbrooke, June 7th, 2016

Dear Mrs. Sellars,

My name is Sarah Théberge. I am a doctoral student in Comparative Canadian Literature, specializing in literary translation, at the Université de Sherbrooke, Québec. I am also a contract faculty in the French Department at Bishop's University, Lennoxville.

I am writing to you today to ask you permission to translate your autobiography, They Called Me Number One, into French, for my Ph.D. dissertation. Of course, rest assured that I will very much appreciate your collaboration in the translation process. The publication of the thesis might also be an option once my Ph.D. is completed, but this has nothing to do with my present request. We will have the opportunity to discuss this matter much later on in the process (if this is something that you might be interested in).

As for now, my project will include a theoretical introduction to the translation of the text (discussing stylistics, strategies, aesthetics, challenges) as well as reflections on themes and field of studies such as Native studies, feminist theory (in translation within others), post-colonialism, sociology of translation, for example. Of course, more theory will be presented under the guidance of my director, Dr. Nicole Côté, who used to teach at the University of Regina. Also, on my jury, Dr. Patricia Godbout, Past President of the Canadian Association for Translation Studies, and Dr. Roxanne Rimstead, author of Remnants of Nation on Poverty Narratives by Women, within others. These collaborations are also essential to the project. They will ensure that the final text of my translation will be of the highest quality and almost ready for publication (if you grant me permission when the time comes), for reviewed by three senior scholars/translators. Of course, as a mentioned, I wish that we could communicate often for questions and clarifications on the text. Lastly, I will also like to let you know that I have translated Native short stories in the past for my Master's thesis.

The autobiographical genre represents a great interest to me for it gives a voice to the person as well as to his or her people, culture, land, and soul. I believe that the reading of an autobiography allows a more personal experience with the text, and therefore with the writer and his/her message. In my opinion, this type of intimate literary relationship makes it easier for the reader to identify and to feel empathy, what (I believe) favors the understanding of others and the overcoming of difference between individuals, cultures, and nations.

I very much enjoyed the reading of your autobiography. At the moment, I cannot imagine myself working on another story other than yours for my project. Your work is too significant to be left untranslated into French, and the time has come to fully acknowledge the Native residential school experience in the francophone population. Furthermore, my grandfather being an Innu Metis from

Saguenay, I want to contribute. I would like French-speaking Quebecers, Metis, and Natives to have access to your story.

I sincerely hope that this project will be an interest to you, and I am looking forward to hearing from you soon.

Thank you and all the best!

Sarah Théberge

Contract Faculty / sessional

Département des   tudes françaises et québécoises

Bishop's University

Ph.D. Student

Comparative Canadian Literature

Sherbrooke University

From: Sarah Théberge
Sent: April 1, 2017 12:46 PM
To:
Subject: They Called Me Number One in Paris!

Hi Mrs. Sellars,

Bev,

I hope that this email finds you well.

*I am writing to you today to let you know that I will be presenting my doctoral research on the French translation of They Called Me Number One at the University of Paris-Nanterre next week (see the following link: <https://cmt.u-paris10.fr/programme/>). **Wow Sarah, that is amazing!!!***

*I will talk about the decolonial/indigenizing methodology (in the field of translation studies) that the translation of your autobiography inspired me. I can't wait to get to the next step, and be finished with theory (my comprehensive exam for the Ph.D is scheduled on April 20th), to devote myself entirely to the translation of your text. **All the best in that.***

In order to better support my talk in Paris, on April 11th, I would have a few questions for you, and if you don't mind, hopefully, you will be willing to and have time to answer them.

*1. In your grandfather's first language (or on your grandmother's side), do you know of particular ways to perceive or deal with time and space? **No unfortunately I am not familiar with the language enough to answer this. My grandfather was Secwepemc and my Grandmother from another tribe, Carrier. I do not speak more than a few words in Secwepemc and none in Carrier.***

*2. According to your experience, do you feel that there is a relation between your identity and the land you lived/live on? I am quite sure there is, but in what way? **Definitely. The land is where we come from and where we return. My ancestors from thousands of years are in the soil of our land. Secwepemcúl'ecw ties the land and the people together.***

Thank you very much for your time, Bev. I will email you back soon.

Your help is greatly appreciated.

Have a good day,

Sarah

May 2016

Sarah,
Thank you for all
your support.

They Called Me Number One

All the best!

*Sarah,
In friendship.*

PRICE PAID

The Fight for First Nations Survival

All the best!
BEV SELLARS

Foreword and Excerpts by
HEMAS KLA-LEE-LEE-KLA
(Hereditary Chief Bill Wilson)

Talonbooks



ANNEXE VIII

PHOTO DU SANATORIUM DE SARDIS



Sardis, Sanatorium

Source: CANADA, BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES (2015). *Hôpital indien de Coqualeetza, élévation avant montrant les nouvelles lucarnes*, 11 janvier 1941, photographie, noir et blanc, épreuve argentique à la gélatine, [En ligne], http://collectionscanada.gc.ca/pam_archives/index.php?fuseaction=genitem.displayItem&lang=eng&rec_nbr=4674067 (Page consultée le 11 février 2016).

ANNEXE IX

ÉLABORATION D'UNE MÉTHODOLOGIE DE TRADUCTION DÉCOLONIALE ET AUTOCHTONISTE POUR LA TRADUCTION DE *THEY CALLED ME NUMBER ONE* ET SES AVANTAGES⁴⁹

Il est primordial de noter que cette méthodologie de traduction littéraire décoloniale / autochtoniste se rapporte à la traduction de *They Called Me Number One* seulement, et ne se veut pas un modèle traductologique pour l'ensemble des récits de pensionnnat ou autre œuvre littéraire autochtone. Cette méthodologie en construction se veut collaborative et ce travail de révision autochtoniste n'a pas encore été fait. Pour cette raison des plus valables, j'ai choisi de placer cette méthodologie en construction en annexe de la thèse, puisque ces pistes traductologiques pourront, je le crois, guider le traducteur vers une marche à suivre en voie d'approbation.

Par l'entremise de cette méthodologie, j'aimerais poursuivre la réflexion de la traduction culturelle, et proposer la terminologie précise de *protocole de traduction décolonial / autochtoniste* en traductologie. Je n'ai vu en nulle occasion l'association terminologique *traduction littéraire autochtoniste* dans mes recherches. Ce qui se rapproche le plus de cette idée est le travail de Brian Swann sur le contexte traductologique autochtone aux Etats-Unis, le travail de Sherry Simon, Luise Von Flotow et Kathy Mezei sur la traduction postcoloniale et les toutes récentes recherches de Dalie Giroux sur le positionnement et la territorialité (Giroux 2019), et où elle affirme très justement ce qui suit :

Les recherches et les pratiques qui pourraient amorcer un tel acte insurgent de traduction culturelle consisteraient d'abord et avant tout à remettre l'expression dans la géographie et dans les rapports de pouvoir. Ce programme impliquerait également

49 Quelques répétitions de la thèse sont présentes dans cette annexe, mais exprimée de manière concise à travers de grande ligne. L'idée est de permettre une documentation rapide pour le lecteur ou la lectrice.

de sortir archéologiquement et expérimentalement des médiations qui passent par l'anglais et par l'Europe. (Giroux 2019, p. 65)

L'idée d'élaborer une méthodologie —expérimentalement— est survenue alors que j'entamais la traduction du récit de Bev Sellars. Face au texte de départ et au cours du transfert linguistique, les théories, les notions, les lectures et les mises en garde se bouscullaient dans mon esprit. J'ai donc ressenti le besoin de mettre sur papier les grandes lignes que je me devais de respecter afin de demeurer fidèle à la voix de l'auteure et de sa collectivité, d'une part, et de m'assurer que mon travail ne nuise pas à l'acte de revendication et de résistance manifesté par Bev Sellars. Après quelques versions et restructurations, cette méthodologie traductologique compte maintenant douze étapes logiques, divisées en thématiques, afin de faciliter la mémorisation de la méthodologie chez les traducteurs et est inspiré de la méthode « avant/pendant/après », de Jean Delisle (Delisle, 2013, p. 83-87).

De plus, une courte mise en contexte des différentes étapes favorisera la compréhension des lectrices et lecteurs qui s'intéresseront particulièrement à cette section de la thèse.

1 Les grandes lignes de la méthodologie décoloniales et autochtones pour la traduction de *They Called Me Number One*

1.1 Avant⁵⁰

Étape 1 Lecture active du texte

En premier lieu, il s'avère primordial de lire le texte de départ dans son entièreté avant d'entreprendre la traduction. Cette première étape pourrait sembler superflue pour certains, mais on doit la considérer comme fondamentale afin de passer consciemment aux étapes suivantes de cette méthodologie, en gardant à l'esprit les différents enjeux présents dans le texte. Chaque sujet traduisant mettrait alors en pratique son propre système de codification afin d'identifier les

50 Cette étape, tout comme d'autres, n'est pas exclusive à la production d'une traduction décoloniale autochtone, mais se voit applicable à toutes traductions littéraires.

difficultés de traduction, les passages d'hétéroglossie⁵¹ et de polyglossie⁵², sans oublier ceux qui favorisent une performance féministe de type rédaction épicienne ou féminisation des termes, notamment. De plus, le sujet traduisant devrait pouvoir identifier les extraits qui traitent du territoire et de la temporalité. Après quelques versions et restructurations, cette méthodologie traductologique compte maintenant douze étapes logiques, divisées en thématiques, afin de faciliter la mémorisation de la méthodologie chez les traducteurs et est inspirée de la méthode « avant/pendant/après », de Jean Delisle (Delisle, 2013, p. 83-87).

Étape 2 Exercice d'autoréflexion (dé) colonial / (non) patriarcal par la personne traduisante

En cette période de réappropriation des voix autochtones canadiennes, le récit de vie est perçu comme une forme de réécriture des mythes contemporains (Episkenew 2009, p. 109). En guise de respect pour cette entreprise, une interprétation, une manipulation ou une réécriture du texte par la personne traduisante, qui est souvent issue d'une nation d'établissement d'origine anglaise ou française (dans le cas du Canada), est donc fortement déconseillée. L'acte traductif dans ce contexte est lourd de conséquences, car une approche coloniale étoufferait à nouveau la *voix* d'individus en *voie* de guérison. C'est dans ce sens qu'Ionita avance : « Le travail d'interprétation et de traduction reste délicat et potentiellement dangereux si, pour ce faire, on ne l'accompagne pas d'une fracture épistémologique radicale par rapport à la pensée abyssale eurocentrée. » (Ionita 2015, p. 246) En effet, une « fracture épistémologique », une faille ou une ouverture dans le schéma de pensée du chercheur ou de la traductrice amorcerait une décentralisation du savoir pour ainsi permettre, peu à peu, l'inclusion d'une épistémologie « autre ». « Il s'agirait dans ce cas de formuler une réponse épistémologique face à la matrice coloniale, réponse dictée par la responsabilité de ne pas continuer à reproduire cette matrice, même lorsque ce chemin de reproduction est déjà tracé et donc plus facile à emprunter. (Ionita 2015, p. 246)

51 Présence d'une ou plusieurs langues dans le texte original ou présence d'une superposition des langues.

52 Manifestation de pouvoir coloniaux par l'illustration des différentes classes sociales à l'intérieur du discours, que ce soit par le choix du lexique, du niveau de langue ou du propos, et ce, souvent à l'intérieur des dialogues.

Pour ce faire, rappelons-nous les questions autoréflexives que pourrait se poser le traducteur afin de se positionner avant d'entreprendre une recherche ou d'effectuer une traduction :

- Qui mène la recherche ?
- À qui appartient-elle ?
- À qui servira la recherche ?
- Qui en bénéficiera ?
- Qui sera responsable de son déroulement ?
- Qui en fera la rédaction ?
- De quelle manière les résultats seront-ils rendus publics ?

Toutes ces questions, bien que posées avant de procéder à la traduction, pourraient trouver réponses au fur et à mesure que la traduction progressera, et grâce à une consultation autochtone nécessaire afin de pouvoir répondre à certaines d'entre elles de manière éclairée.

Étape 3 Collaboration entre l'auteure et la personne traduisante

Créer des liens puis une relation de collaboration avec l'auteure du récit est nécessaire pour la traductrice, le traducteur. Rencontrer l'auteur.e, et échanger sur les passages posant des difficultés, au niveau sémantique, au fur et à mesure de leur apparition dans le texte, fait partie intégrante de cette activité de traduction inclusive et progressiste. Les difficultés linguistiques, pour leur part, pourront être abordées avec l'auteure selon son niveau de compétences langagières dans la langue d'arrivée.

Étape 4 Identification et traduction du territoire

La recherche étant préalable à tout projet de traduction, l'identification traditionnelle de l'Autochtone à son territoire ancestral naturel ne peut être négligée par la traductrice, le traducteur. Cet aspect, joint à l'oralité, est précisément ce qui correspond à l'intraduisibilité des textes autochtones, et qui contribue à la formation d'une différence (Bowers 2012).

Comment pallier l'intraduisibilité du lien entre l'autochtone et son territoire ancestral naturel (précisément dans le cas des pensionnaires autochtones en situation de rupture avec leur territoire ancestral), pour la production d'une traduction sourcière ? Une partie de la solution résiderait, idéalement et selon la situation de la traductrice, en une visite des lieux physiques où se déroule le récit, non seulement pour mieux visualiser le cadre de la narration, mais pour mieux cerner l'éthos de l'auteure et de sa Nation ainsi que l'identité du territoire. Cela dit, advenant une situation pécuniaire précaire chez le traducteur ou la traductrice (ce qui est souvent le cas en traduction littéraire sauf dans un contexte de recherche), je propose de remplacer le cas échéant cette visite du territoire de l'auteure par une étude de cartes, de vidéos et de films et par l'entremise de discussions et de nombreuses lectures, ce qui permettra l'imagination du territoire grâce à ces aides visuelles et mémorielles.

Les Autochtones se disent aujourd'hui, encore et toujours, partie intégrante du territoire. Bien qu'il soit risqué ici de faire une sorte d'archéologisation⁵³ de l'Autochtone (Papillon 2013), il n'en reste pas moins qu'une relation étroite a été tissée avec la Terre Mère, comme Bev Sellars me l'a confirmé, dans son cas, après lui avoir posé la question : « The land is where we come from and where we return. My ancestors from thousands of years are in the soil of our land. Secwepemcúl'ecw⁵⁴ ties the land and the people together. »

Afin de rendre une traduction décoloniale/autochtoniste, il semblerait opportun de reconnaître la relation entre les humains et le territoire, bien sûr, mais aussi l'omniprésence des animaux et autres espèces vivantes qui partagent leur habitat avec l'humain, puisque cette réalité a toujours été un élément clé dans la mentalité des Autochtones, comme l'indique Bev Bellars en impliquant que ce sont les chants d'oiseaux qui relieraient la terre et les gens. Ce avec quoi Michael Cronin (2017), selon son approche posthumaniste, serait d'accord.

Cette reconnaissance de l'écosystème et de l'interrelation des espèces qui y coexistent fait partie intégrante du savoir autochtone et correspond à ses valeurs et croyances les plus profondes. La

53 Pour une définition du concept d'archéologisation, voir la section 4.2 *L'interculturalité dans un contexte canadien*.

54 Voir M. IGNACE et R. IGNACE, *op. cit.*

popularité croissante de l'éco-traduction témoigne d'une prise de conscience planétaire de la responsabilité de l'humain face à son environnement. Ces réflexions salutaires coexistent désormais avec la mentalité des communautés autochtones.

Étape 5 Recherches sur les langues autochtones impliquées

Les aîné.e.s ont aussi assuré la présence d'une langue autochtone, le secwepemc dans le cas du récit *They Called Me Number One*, par l'insertion de quelques phrases exprimées par le grand-père de l'auteure, notamment.⁵⁵ Une traduction décoloniale privilégierait l'étude de la langue autochtone présente et sous-jacente (Berman 1999) dans le but de modifier le traitement temporel et spatial, en particulier, dans le texte d'arrivée. On pourrait penser plus tard à privilégier le choix d'un aspect verbal plutôt qu'un autre, par exemple, ou à l'inscription de toponymes en langue autochtone pour la désignation de certains lieux afin de rendre un texte autochtoniste en langue d'arrivée.

1.2 Pendant

Étape 6 Interventions linguistiques pour une traduction décoloniale

Mise en pratique de stratégies pour une sauvegarde de l'oralité. Demeurer le plus fidèle possible à cette oralité au cours du processus de traduction rendrait le discours et la pensée profonde des femmes autochtones avec davantage de justesse, ce qui correspondrait à une stratégie de traduction féministe et certainement décoloniale, par la sauvegarde de la tradition orale de l'Autochtone. Voici donc quelques stratégies concrètes afin de conserver la présence de l'oralité au cours du processus de traduction :

⁵⁵ Sarah Baptiste, la grand-mère que Bev Sellars, avait le porteur comme langue première, mais ne l'a jamais parlée après avoir fréquenté la Mission Saint-Joseph. Le seul mot mentionné dans le texte en porteur est *Aloo*, qui signifie « mère ». Voir une explication à la section 2.4.2 *Stratégies de traduction employées* de la thèse.

a) Réalisation d'un premier jet de la traduction à voix haute

Cette stratégie permet de passer directement d'un texte de départ raconté à un texte d'arrivée plus près de l'oral. Ce passage de l'oral à l'oral diminue le nombre d'intermédiaires entre la voix de l'auteure et celle de la personne traduisante, ce qui assurera aussi la production d'un texte rédigé en un niveau de langue situé entre le correct et le familier si la transcription (à l'aide d'un logiciel ou autres) respecte le niveau de langue employé à l'expression du premier jet de la traduction.

b) Privilégier le *on* plutôt que le *nous*

À l'oral, dans le dialecte québécois du moins, le pronom *on* est utilisé plutôt que le *nous* pour exprimer la première personne du pluriel. En traduisant le pronom *we* anglais par le *on* français, l'oralité est placée au premier plan, et le niveau de langue y demeure fidèle.

c) Rédaction du récit au passé composé et non au passé simple

L'oral utilise exclusivement le passé composé (événement; avant-plan) en conjonction avec l'imparfait (arrière-plan : descriptions, actions répétées, sentiments, etc.) plutôt que le passé simple en conjonction avec l'imparfait. Ce traitement devrait être répété dans la transcription écrite de la tradition orale du récit de vie autochtone, justement pour une sauvegarde de l'oralité.

Étape 7 Traduction sourcière de l'hétéroglossie et de la polyglossie

À mon avis, la personne traduisante détient notamment le rôle d'agent de préservation des langues autochtones menacées. Pour ce faire, privilégions des stratégies de traduction sourcières, que nous diviserons en deux points; a) laisser tels quels les mots en langues autochtones pour rendre l'étrangeté de la culture ou la respecter dans sa non-traduisibilité; 2) traduire l'anglais de façon sourcière parce que cet anglais risque fortement d'être une langue de surface qui couvre une langue autochtone enfouie depuis des générations, et qui porte une culture très différente de celles qui ont vu naître l'anglais.

Pour sa part, Bev Sellars fait preuve de transparence en ce qui a trait à l'information véhiculée dans son récit; le sens est compréhensible pour le lecteur allochtone ou autochtone qui ne parle pas secwepemc. En effet, on ne cherche pas à rejoindre exclusivement un lectorat parlant cette langue, comme auraient pu le faire d'autres auteures autochtones en guise de stratégie de résistance décoloniale par une stratégie de relexification, par exemple.⁵⁶

Étape 8 Performances pour une traduction féministe / neutralisante

Féminisation des termes. Le travail des féministes québécoises et canadiennes, depuis les années 1970, découle partiellement de celui des Européennes (Andone 2010), mais se distingue par le caractère très explicite de ses interventions linguistiques. La traductrice peut laisser visibles sa transformation et son remodelage des phrases ou passer même à une réécriture du texte de départ (Godard 1989; Von Flotow 1991). On nomme *performance* ces manipulations du texte de départ au cours du processus traductif, effectuées pour cause idéologique ou pour cause relative à la poétique (Lefevere 1992).

Dans la présente méthodologie, je suggère de conserver les interventions linguistiques féministes de la traduction à un minimum; elles pourraient par exemple être d'ordre grammatical, de type féminisation des termes et rédaction épïcène, lorsque possible, pour rendre visible le féminin dans la langue et la grammaire. Ainsi, il y aurait la manifestation nécessaire d'un respect envers la présence et la représentation des berdaches et du masculin dans le pronom « nous ». Toute réécriture de performativité féministe explicite serait, à mon avis, peu appropriée en guise de respect pour les personnes non binaires et les hommes inclus dans la collectivité et présents de manière implicite dans le caractère collectif du récit féminin autochtone. La clé résiderait dans la mise en pratique d'un féminisme qui redonne sa place à la femme dans le discours sans faire fi de

56 Myriam Suchet, dans son très pragmatique *Outils pour une traduction postcoloniale. Littératures hétérolingues* propose la définition suivante du concept de le « relexification » :

Cette notion désigne le remplacement de l'essentiel ou de l'intégralité du vocabulaire d'une langue par le vocabulaire d'une autre langue. La seule différence entre l'emprunt lexical ordinaire et la relexification est une question de degré : si, graduellement et au cours d'une longue période, les mots empruntés à une langue source donnée sont si nombreux qu'il ne reste rien ou presque du vocabulaire natif de la langue emprunteuse, on peut dire que l'emprunt lexical ordinaire est devenu une relexification. (Suchet 2009b, p. 60-61)

la présence de l'homme. Une performativité équilibrée y arriverait à l'intérieur des structures genrées de la langue française.⁵⁷ Par contre, une performativité féministe interventionniste serait bienvenue dans les passages relatant des situations exclusivement féminines, si possible.

Rédaction épïcène. Afin de rendre une traduction « centre-féministe » ou arborant une « quasi-neutralité » de genre, l'utilisation d'une rédaction épïcène serait à privilégier tout spécialement dans le cas d'un transfert linguistique d'un récit autochtone souvent rédigée au « nous » mixte et où l'auteur.e ne manifeste pas nécessairement l'intention de faire de son récit un outil de revendication féministe, mais dont, l'expression, la prise de parole est en soi un acte féministe.

Étape 9 Traduction du territoire

Faire le choix de garder le nom du territoire en langue autochtone, et non de lui attribuer le toponyme choisi par les colons à leur arrivée représente de manière résolument une stratégie de traduction décoloniale. En effet, une mise en évidence des toponymes dans la langue autochtone, parlée sur le territoire en question, symboliserait une réappropriation du territoire, en plus de contribuer à la sauvegarde des langues autochtones⁵⁸.

On pourrait aussi penser à augmenter le degré de performance décoloniale et omettre toute toponymie « contemporaine » des lieux, comme en traduisant le fleuve Fraser directement en langue secwepemc ou porteur. Cette stratégie perturberait toutefois la compréhension du lecteur peu renseigné sur l'histoire du territoire en question et ne parlant pas ces langues autochtones, ce qui consiste en la majorité du lectorat.

De plus, l'omniprésence des animaux, des espèces végétales et minérales, sur les territoires habités par les humains et traduits par ces derniers, serait visible dans le texte d'arrivée par un suivi strict

57 Une autre solution réside peut-être en l'adoption de la conception du genre tel que traité dans la langue autochtone présente ou sous-jacente; une piste de solution qui pourrait être envisagée.

58 COLOMBIE-BRITANNIQUE, GOUVERNEMENT. *British Columbia's Geographical Naming Principles, Policy and Procedures*, [En ligne], 2017, https://www2.gov.bc.ca/assets/gov/british-columbians-our-governments/our-history/historic-places/documents/heritage/geog_naming_policy_2017.pdf

de figures de style faisant ressortir les règnes animal, végétal et minéral⁵⁹ dans le but de démontrer et d'honorer la cohabitation, comme le défend Michael Cronin dans son *Eco-Translation*. Cette stratégie traductologique posthumaniste garderait leur place à ces espèces dans le discours écrit, puisque la métaphore aurait aussi une valeur littérale, qui rend compte des animaux, plantes et rochers peuplant le territoire, et la métaphore conservée montrerait également le lien des Premières Nations avec le territoire et ses animaux. Voici, en guise d'exemple, un extrait empruntant la figure de style de la comparaison animale pour exprimer le comportement des enfants.

Texte de départ : « Other kids, especially our rivals, watched like a hawk to see if we were showing off with our new shoes. » (Sellars 2013, p. 49)

Texte d'arrivée : « Les autres enfants, tout spécialement nos rivaux, nous surveillaient comme des faucons pour voir si on ne se prenait pas pour d'autres avec nos nouveaux souliers. » (ma traduction; *TCNO*, p. 48)

Une traduction fidèle des figures de style perserverait la présence de l'oralité puisque ces dernières font partie intégrante de la narratologie de récit autochtone (Neuhaus 2015, p. 101).

Étape 10 Traduction de la temporalité

Une division du temps morcelée, guidée par les horaires de travail coïncide avec la révolution industrielle, entre autres, et la prise de note d'observateurs occidentaux (scientifiques ou non) qui catégorisaient les allées et venues des peuples autochtones (Tonkin 1992). On associait souvent une sorte de lenteur à ces peuples, dont la motivation était soutenue par des besoins, les étapes observables de la journée et le changement des saisons (Suttles 1987). Ainsi, une recherche sur les particularités relatives à la temporalité dans la langue autochtone parlée par l'auteure ou par ses ancêtres est fondamentale. À titre de stratégie de traduction décoloniale, l'utilisation des aspects verbaux duratifs, par exemple, pourrait servir, selon le contexte, à inscrire une notion du temps plus lente et plus circulaire que chez les descendants européens, comme l'illustre le mode de vie des

59 Un suivi strict consisterait à ne pas créer d'images autres qu'animales, végétales ou minérales.

grands-parents et de la famille élargie de Bev Sellars, au moment où elle fréquentait le pensionnat. On prenait le temps de vivre et on le faisait selon le cycle des saisons. Notons que des recherches approfondies sont nécessaires afin d'obtenir ce type de renseignements pour éviter toute essentialisation.

1.3 Après

Étape 11 Collaboration des maisons d'édition et révision autochtones

Après une révision bilingue et une révision linguistique du texte, deux points ont été identifiés afin de boucler les étapes de cette méthodologie décoloniale et autochtoniste. Tout d'abord, une collaboration de la majorité des maisons d'édition est souhaitée, et non seulement celle des entreprises émergentes ou spécialisées. Il est primordial qu'une éducation et une sensibilité soient intégrées chez ces éditeurs et que les valeurs humaines retrouvent de leur importance dans le processus de publication d'une œuvre autochtone. Ainsi, l'embauche d'un relecteur et idéalement d'une réviseuse autochtone diminuerait les risques d'erreurs langagières et d'ordre sémantique commises par la personne traduisante. En effet, une relecture autochtone favoriserait le repérage d'omissions potentielles, de faux pas ou de mauvaises interprétations du récit.

Étape 12 Réception décoloniale et non patriarcale de la traduction

Le récit peut être caractérisé comme émancipateur, car il est libérateur de traumatismes (Episkenew 2009). Il permet aussi à sa traductrice de procéder à une identification et à une meilleure compréhension de l'Autre, qui, en fait, ne lui est pas si différent. Tout un chacun est, à divers degrés, le fruit d'une hybridité culturelle. Le lecteur, pour sa part, tout comme le traducteur, a la possibilité de s'identifier à l'expérience personnelle racontée dans le récit de vie autochtone pour ensuite effectuer, à son tour, cet exercice d'autoréflexion empathique, humaniste et autochtoniste. La lecture d'une traduction décoloniale et autochtoniste permet en effet cette expérience et agit à titre de « vecteur d'empathie » (Demanze 2008) entre les différentes cultures. Il va sans dire que la traduction d'un récit de vie, menée de façon autoréflexive, permet cet espace de création libérateur pour toutes et tous.

2 Utilité pédagogique et professionnelle d'une méthodologie autochtoniste

Les portées pédagogiques, pratiques et éducatives de cette méthodologie sont variées. Notamment, suite à une bonification de cette esquisse, les formations en traductologie et en traduction pourraient engendrer une prise de conscience chez les étudiants et étudiantes face aux inégalités et aux enjeux colonisés / colonisateurs dans le processus traductif. De plus, on pourrait facilement envisager l'utilisation d'une méthodologie semblable pour la traduction de textes juridiques canadiens, notamment, rédigés à l'occasion de procès autochtones.

BIBLIOGRAPHIE

ALCOFF, Linda et Laura GRAY (1993). « Survivor Discourse: Transgression or Recuperation? », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 18, n° 2, hiver, p. 260-290.

ALFRED, Taiaiake (2014). *Paix, droiture et pouvoir : un manifeste autochtone*, Wendake, Éditions Hannenorak.

ALLEN, Chadwick (2014). « Decolonizing Comparison, Toward a Trans-Indigenous Literary Studies », *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, sous la direction de James. H Cox et Daniel Heath Justice, New York, Oxford University Press, p. 377-394.

AMOSSY, Ruth (1999). « La notion d'éthos de la rhétorique à l'analyse de discours », *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, Delachaux et Niestlé, Lausanne.

AMOSSY, Ruth (2010). *La présentation du soi : Éthos et identité verbale*, [En ligne], Paris, Presses universitaires de France,
https://www.cairn.info/feuilleter.php?ID_ARTICLE=PUF_AMOSS_2010_01_0005
(Page consultée le 15 septembre 2016).

APTER, Emily (2006). *The Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton, Princeton University Press.

APTER, Emily (2013). « A New Comparative Literature », *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature: From the European Enlightenment to the Global Present*, sous la direction de David Damrosch, Natalie Melas et Mbongiseni Buthelezi, Princeton, Princeton University Press, p. 409-420.

ARMSTRONG, Jeannette (1998). « Land Speaking », *Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*, sous la direction de Simon Ortiz, Tucson, University of Arizona Press, p. 175-194.

ARMSTRONG, Jeannette (2018). « Les Autochtones d'Amérique du Nord, dépossession et reconquête de soi par l'écriture », *Nous sommes des histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*, sous la direction de Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, traduction de l'anglais de J.-P. Pelletier, Montréal, Mémoire d'encrier.

- BAKHTINE, Mikhaïl (1978). *Esthétique et théorie du roman*, traduction de D. Olivier, Paris, Gallimard.
- BAKHTINE, Mikhaïl (1981). *Discourse in the Novel, Four Essays by M. M. Bakhtin*, Traduction de C. Emersdon et M. Holquist, Austin, University of Texas Press.
- BANDIA, Paul (2012). « Literary Heteroglossia and Translation: Translating Resistance », *Contemporary African Francophone Writing, Translation, Resistance, Activism*, sous la direction de Maria Tymoczko, Amherst, University of Massachussets Press, p. 168-190.
- BANFF CENTRE FOR ARTS AND CREATIVITY (2016, 29 octobre). « Truth and reconciliation summit », [En ligne], Video YouTube (3 heures), <https://www.youtube.com/watch?v=B-WslrXZujw> (Page consultée le 29 octobre 2016).
- BARBEAU, Bernard (2019). « Le point sur la situation linguistique des Autochtones au pays », *Radio-Canada : Société*, [En ligne], le 31 mars 2019, <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1157366/carte-langues-autochtones-premieres-nations-inuits-metis> (Page consultée le 3 avril 2019).
- BATCHELOR, Kathryn (2009). *Decolonizing Translation: Francophone African Novels in English* Translation, New York, St Jerome Publishing.
- BÉCHARD, Deni Ellis et Natasha KANAPÉ FONTAINE (2016). *Kuei, je te salue : conversation sur le racisme*, Montréal, Écosociété, 160 p.
- BENJAMIN, Jessica (1998). *Shadow of the Other, Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*, New York, Routledge.
- BERMAN, Antoine (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil.
- BERNARDINI, Sylvia (2001). « Using Think-Aloud Protocols to Investigate the Translation Process: Methodological Aspect », *ResearchGate*, [En ligne], https://www.researchgate.net/publication/267956423_Using_Think-Aloud_Protocols_to_investigate_the_translation_process_methodological_aspects (Page consultée le 15 juillet 2019).
- BETASAMOSAKE SIMPSON, Leanne (2013). *Island of Decolonial Love*, Winnipeg, Arbeiter Ring Press.
- BETASAMOSAKE SIMPSON, Leanne (2014). « Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, n° 3, p. 1-25.

- BETASAMOSAKE SIMPSON, Leanne (2018). *Cartographie de l'amour décolonial*, traduction de N. Kanapé Fontaine et A. Des Rochers, Montréal, Mémoire d'encrier.
- BHABHA, Homi K. (2007). *Les lieux de la culture; Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot et Rivages.
- BLAESER, Kimberley M. (2012). « A Nexus of Connections Acts of Recovery, Acts of Resistance in Native Palimpsest », *Listening up, Writing down, and Looking Beyond: Interfaces of the Oral, Written, and Visual*, sous la direction de Susan Gingell et Wendy Roy, Wilfrid Laurier University Press, p. 331-356.
- BOISCLAIR, Isabelle (2004). *Ouvrir la voie/x. Le processus constitutif d'un sous-champ littéraire féministe au Québec (1960-1990)*, Québec, Nota bene.
- BOWERS, Maggie Ann (2012). « Cultural Translation and Native American Literature », *Weaving New Perspectives Together: Some Reflections on Literary Studies*, sous la direction de María Alonso, Jeannette Bello, Alba de Béjar Muñíos et Laura Torrado Mariñas, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars.
- BROSSARD, Nicole (1990). « Poetic Politics », *The Politics of Poetic Form: Poetry and Public Policy*, sous la direction de Charles Bernstein, New York, Roof Books, p. 107-126.
- BROSSARD, Nicole (2015). *Et me voici soudain en train de refaire le monde*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- BRUNEL, Marie-Lise et Cynthia MARTINY (2004). « Les conceptions de l'empathie avant, pendant et après Rogers », *Revue Carriérologie*, vol. 9, n° 3-4, p. 473-500.
- BRYDON, Diana (2003). « Canada and Postcolonialism: Question, Inventories, and Futures », *Is Canada Postcolonial?*, sous la direction de Laura Moss, Waterloo, Wilfrid Laurier Press, p. 49-77.
- BUDEN, Boris, Stefan NOWOTNY, Sherry SIMON, Ashok BERY & Michael CRONIN (2009). « Cultural Translation: An Introduction to the Problem, and Responses », *Journal of Translation Studies*, [En ligne], vol. 2, n° 2, p. 196-219, <https://doi.org/10.1080/14781700902937730> (Page consultée le 7 septembre 2019).
- BUSS, Helen M. (1993). « Pioneer Women's Memoirs: Preserving the Past/Rescuing the Self », *Mapping Our Selves: Canadian Women's Autobiography in English*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, p. 61-82.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge.

- CALDERÓN Jorge et Wendy ROY (2010). « Introduction: Representations of First Nations and Métis in Canada and Quebec », *International Journal of Canadian Studies*, [En ligne], n° 41, p. 181-192, <https://www.erudit.org/en/journals/ijcs/2010-n41-ijcs3881/044166ar/> (Page consultée le 15 mars 2019).
- CAMPBELL, Maria (1973). *Halfbreed*, Halifax, McClelland and Stewart.
- CANADA, BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES (2001). *Finding out about Native Canadian Women Writers Published in English*, [En ligne], http://epe.lac-bac.gc.ca/100/200/301/nlc-bnc/finding_native_cdn_women-e/s3-201-e.html (Page consultée le 15 décembre 2016).
- CANADA, BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES (2015). *Residential Schools: Photographics Collections – British Columbia*, [En ligne], <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/Pages/residential-schools-photo-sets-bc.aspx> (Page consultée le 29 avril 2019).
- CANADA, BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES (2019). *Patrimoine autochtone*, [En ligne], <https://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/Pages/introduction.aspx> (Page consultée le 27 avril 2019).
- CANOVAS, Julie et Julien BARBOSA (2012). « Enjeux et défis de la consécration constitutionnelle des cosmovisions autochtones dans la protection de l'environnement : regards croisés entre Bolivie et Équateur », *Changements environnementaux globaux et Droits de l'Homme*, sous la direction de C. Cournil et C. Colard-Fabregoul, Bruxelles, Éditions Bruylant, p. 533-551.
- CARIBOO TRIBAL COUNCIL (1991). « Faith Misplaced: Lasting Effects of Abuse in a First Nations Community », *Canadian Journal of Native Education*, vol. 18, n° 2, p. 161-197.
- CARIOU, Warren (2014). « Indigenous Literature and Other Verbal Arts, Canada (1960-2012) », *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, sous la direction de James. H Cox et Daniel Heath Justice, New York, Oxford University Press, p. 577-588.
- CASANOVA, Pascale (1999). *La République mondiale des lettres*, Paris, Éditions du Seuil.
- CHEYFITZ, Eric (1991). *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan*, New York, Oxford University Press.
- CHRISJOHN, Roland David et CARIBOO TRIBAL COUNCIL (1991). *Impact of the Residential School*, Williams Lake, [Colombie-Britannique], Cariboo Tribal Council, 15 p.

- COLLOMBAT, Isabelle (2010). « L'empathie rationnelle comme posture de traduction », *Translation and Impersonation*, vol. 1, n° 3, p. 56–70 [En ligne], <https://hal-univ-paris3.archives-ouvertes.fr/hal-01402655/document> (Page consultée le 2 juin 2019).
- COLOMBIE-BRITANNIQUE, GOUVERNEMENT (2017). *British Columbia's Geographical Naming Principles, Policy and Procedures*, [En ligne], https://www2.gov.bc.ca/assets/gov/british-columbians-our-governments/our-history/historic-places/documents/heritage/geog_naming_policy_2017.pdf (Page consultée le 15 juillet 2019).
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA (2015). « Pensionnats du Canada : L'histoire des origines à 1939, partie 1 », *Rapport final de la commission de vérité et de réconciliation du Canada*, [En ligne], vol. 1, p. 169, http://www.myrobust.com/websites/trcinstitution/File/Reports/French/French_Volume_1_History_Part_1_Web.pdf
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA (2015). « Pensionnats du Canada : La réconciliation », *Rapport final de la commission de vérité et de réconciliation du Canada*, [Kindle], vol. 6, emplacement Kindle 5973-5974.
- CÔTÉ, Nicole (2012). « *Elephant Wake* : élégie pour une culture moribonde, ou fable sur la pluralité des appartenances identitaires ? », *Theater Research in Canada/Recherches théâtrales au Canada*, sous la direction de Louise Ladouceur, vol. 33, n° 2, p. 192-206.
- CÔTÉ, Nicole (2016). « Représentations des relations entre hégémonie et minorités dans trois pièces de théâtre franco-canadiennes », *TRIC/RTAC*, vol. 37, n° 1, p. 11-25.
- COULTHARD, Glen Sean (2018). *Peau rouge, masques blancs*, Lux, Montréal.
- COX, James H. and Daniel Heath JUSTICE (2014). « Introduction », *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, sous la direction de James. H Cox et Daniel Heath Justice, New York, Oxford University Press, p. 1-11.
- CRONIN, Michael (2017). *Eco-Translation: Translation and Ecology at the Age of Anthropocene*, Abingdon, Routledge.
- DANIELS, Judy (2013). *Ancestral Pain: Métis Memories of Residential School Project*, Edmonton, Métis Nation of Alberta.
- DASCHUK, James (2013). *Clearing the Plains: Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Indigenous Life*, Regina, University of Regina Press.

- DAVIDSON, Arnold E., Priscilla WALTON et Jennifer ANDREWS (2003). *Border Crossings: Thomas King's Cultural Inversions*, Toronto, University of Toronto Press.
- DE LOTBINIÈRE-HARWOOD, Suzanne (1991). *Re-Belle et infidèle: la traduction comme pratique de réécriture au féminin / The Body Bilingual: Translation as a ReWriting in the Feminine*, Montréal et Toronto, Les éditions du remue-ménage / Women's Press.
- DELISLE, Jean (1984). *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.
- DELISLE, Jean (2003). *La traduction raisonnée : Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- DELISLE, Jean (2013). *La traduction raisonnée : Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français* (3^e édition), Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
- DEMANZE, Laurent (2008). *Encres orphelines*, Coll. « Les Essais », sous la direction de Pierre Bergounioux, Gérard Macé et Pierre Michon, Paris, Éditions José Corti.
- DENNIS, Darrell (2006). *Contes d'un Indien urbain* (théâtre), traduction par O. Choinière de *Tales of an Urban Indian*, pièce produite par la Compagnie Ondinnok en 2005, Montréal, Centre des auteurs dramatiques.
- DERRIDA, Jacques (1967a). *L'Écriture et la différence*, coll. « Tel Quel », Paris, Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1967b). *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 5^e édition, Paris, Quadrige.
- DERRIDA, Jacques (1968a). « La différence », *Théorie d'ensemble*, sous la direction de Michel Foucault, Roland Barthes et Jacques Derrida, Coll. « Tel Quel », Paris, Éditions du Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1968b). « Différance », *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Traduction de D. B. Allison, Evanston, Northwestern University Press, p. 129-160.
- DERRIDA, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*, Paris, Les éditions de minuit.
- DERRIDA, Jacques (1996). *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée.
- DIMALINE, Cherie (2017). *The Marrow Thieves*, Toronto, Dancing Cat Books.

- DIMALINE, Cherie (2019). *Pilleurs de rêves*, Traduction de M. Strafford, Montréal, Boréal.
- DION STOUT, Madeleine et Gregory KIPLING (2003). *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison.
- DUBOIS, William Edward Burghardt (1997). « The Souls of Black Folk », *The Norton Anthology of African American Literature*, sous la direction de Henry Louis Gates Jr. et Nelly Y. Mckay, New York, W. W. Norton & Company inc., p. 613-740.
- EIGENBROD, Renate (2005). *Travelling Knowledge: Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- ELLENWOOD, Ray. (2014). 1885, 1998: Translating Big Bear in Film, sous la direction de Kathy MEZEI, Sherry SIMON et Luise VON FLOTOW, *Translation Effects: The Shaping of Modern Canadian Culture*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 27–36).
- EPISKENEW, Jo-Ann (2009). *Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (2004). « The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem », *The Translation Studies Reader*, sous la direction de Lawrence Venuti, New York, Routledge, p. 199-204.
- FORTUNATO, Israël (2002). *Identité, altérité, équivalence ? : La traduction comme relation : actes du colloque international tenu à l'ÉSIT les 24, 25 et 26 mai 2000 en hommage à Marianne Lederer*, Coll. « Cahiers Champollion, 5 », Paris, Minard.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- FRENCH, Alice (1977). *My Name is Masak*, Winnipeg, Peguis Publishers.
- FRENCH, Alice (1992). *The Restless Nomad*, Winnipeg, Pemmican Publications.
- FRYE, Northrup (1965). « 'Conclusion' to a Literary History of Canada », *Canadian Literature in English*, sous la direction de Carl F. Klinck, Toronto, University of Toronto Press, p. 215-253.
- FRYE, Northrup (1971). *The Bush Garden: Essays on the Canadian Imagination*, Toronto, Anansi.

- FURNISS, Elizabeth (1992). *A Conspiracy of Silence: The Care of Native Students at St. Joseph's Residential School, Williams Lake, Lac-William*, [Colombie-Britannique], Cariboo Council.
- GARBER, Marjorie (1997). « The Chic of Araby: Transvestism and the Erotics of Cultural Appropriation », *Vested Interests: Cross-Dressing & Cultural Anxiety*, New York, Routledge, p. 304-352.
- GAUVIN, Lise (1984). *Lettres d'une autre : essai / fiction*, Montréal, L'Hexagone.
- GINGELL, Susan (2012). « Traditionalizing Modernity and Sound Identity in Neal Mcleod's Writing of the Oral », *Listening up, Writing down, and Looking Beyond: Interfaces of the Oral, Written, and Visual*, sous la direction de Susan Gingell et Wendy Roy, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- GIROUX, Dalie (2008). « La sagesse du continent. Une introduction à la lecture des histoires de Kanatha », *Histoires de Kanatha : vues et contées / Histories of Kanatha : Seen and Told*, sous la direction de Georges E. Sioui, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. XVI-XXVIII.
- GIROUX, Dalie (2019). *Parler en Amérique; oralité, colonialisme, territoire*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019.
- GLISSANT, Édouard (1990). *Poétique de la relation, Poétique III*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (2009, 1^{re} édition : 1981). « Cross-Cultural Poetics: National Literature », *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature: From the European Enlightenment to the Global Present*, sous la direction de David Damrosch, Natalie Melas et Mbongiseni Buthelezi, Princeton, Princeton University Press.
- GODARD, Barbara (1989). « Theorizing Feminist Discourse / Translation », *Tessera*, vol. 6, Printemps, p. 42-53.
- GODARD, Barbara (1997). « Writing Between Cultures », *TTR : Traduction, Terminologie, Rédaction*, vol. 10, n° 1, p. 53-99.
- GODBOUT, Patricia (2010). *La "double conscience" du traducteur – The "Double Consciousness" of Translators*, Banff, Alberta, Banff Centre Press, p. 96-107.
- GRANT, Agnes (2004). *Finding My Talk: How Fourteen Canadian Native Women Reclaimed Their Lives after Residential School*, Calgary, Fifth House Books.

- GREEN, Joyce (2017). « Taking More Account of Indigenous Feminism, An Introduction », *Making Space for Indigenous Feminism*, sous la direction de Joyce Green, 2^e édition, Halifax et Winnipeg, Fernwood Publishing.
- GREENSTEIN, Michael (1989). *Third Solitudes: Tradition and Discontinuity in Jewish-Canadian Literature*, Kingston, Montréal et Londres, McGill-Queen's University Press.
- GUILLEMETTE, Lucie et Josiane COSSETTE (2006). « Déconstruction et différence », *Signo*, [En ligne], sous la direction de Louis Hébert, Rimouski, <http://www.signosemio.com/derrida/deconstruction-et-difference.asp> (Page consultée le 23 juillet 2014).
- HAAG, Oliver (2011). « Indigenous Australian Autobiography and the Question of Genre: An Analysis of Scholarly Discourse », *Acta Neophilologica*, vol. 44, n^o 1-2, p. 69-79, 163-164.
- Healing Words (2007). *Healing Words*, [En ligne], vol 5, n^o 2, <http://www.ahf.ca/downloads/fall-2007.pdf> (Page consultée de 3 septembre 2019)
- HIGHWAY, Tomson (1993). *Les reines de la réserve*, Traduction française de J. Beaulieu de *The Rez Sister*, Montréal, CEAD.
- HIGHWAY, Tomson (2004). *Champion et Ooneemeetoo*, Traduction française de R. Dickson de *Kiss of the Fur Queen*, Sudbury, Prise de parole.
- HIGHWAY, Tomson (2009). *Une truite pour Ernestine Shuswap*, Traduction française d'A. Brassard *Ernestine Shuswap Gets Her Trout*, mise en scène d'A. Brassard, Montréal, Espace Go, 15 septembre-10 octobre 2009.
- HIGHWAY, Tomson (2015). *A Tale of Monstrous Extravagance. Imagining Multilingualism*, University of Alberta Press et CLC.
- HIGHWAY, Tomson (2017). *From Oral to Written. A Celebration of Indigenous Literature in Canada 1980-2010*, Talonbooks.
- HOLLAN, Douglas (2008). « Being there: On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood », *Ethos*, vol. 3 n^o 4, p. 475-489.
- HOTTOIS, Gilbert (1998). *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris et Bruxelles, De Boeck et Larcier.

- HUDSON, Douglas (2010). « Dakelh (Porteurs ou Carrier) », *L'Encyclopédie canadienne*, [En ligne], <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/porteurs> (Page consultée le 10 avril 2019).
- HUHNDORF, Shari M. et Cheryl SUZACK (2010). « Indigenous Feminism, Theorizing the Issues », *Indigenous Women and Feminism, Politics, Activism, Culture*, sous la direction de Cheryl Suzack, Shari M. Huhndorf, Jeanne Perreault et Jean Barman, Vancouver, UBC Press.
- IGNACE, Marianne et Ronald IGNACE (s. d.). « Understanding Secwepemc Bird Talk », *Society of Ethnology*, [En ligne], <https://ethnobiology.org/understanding-secwepemc-bird-talk> (Page consultée le 15 septembre 2017).
- IONITA, Irina (2015). *Un itinéraire de recherche en terrain autochtone au Canada : L'empathie dans tous ses états*, Paris, L'Harmattan.
- IORGA, Anton (2014). *A Translation of Selected Stories from Thomas King's One Good Story, That One: Idiolect, Irony and the Trickster as Instruments of Anticolonial Resistance*, Mémoire (M. A.), Université de Sherbrooke, 117 p.
- JEANNOTTE, Marie-Hélène (2010). « L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans *La saga des Béothuks*, de Bernard Assiniwi, et *Ourse bleue*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *International Journal of Canadian Studies*, n° 41, 297-312, <https://doi.org/10.7202/044172ar>.
- JEANNOTTE, Marie-Hélène, Jonathan LAMY et Isabelle ST-AMAND (2018). *Nous sommes des histoires, Réflexions sur la littérature autochtone*, Traduction de l'anglais de Jean-Pierre Pelletier, Montréal, Mémoire d'encrier.
- JOE, Rita (1999). *We Are the Dreamers*, Sydney, [Nouvelle-Écosse], Breton Books.
- JOE, Rita (2016). *We Are the Dreamers*, Traduction de Sophie M. Lavoie, Montréal, Mémoire d'encrier.
- JOHNSON, Yvonne et Ruby WIEBE (1998). *Stolen Life, The Journey of a Cree Woman*, Toronto, Jackpine House.
- JOHNSTON, Basil H. (1998). *Indian School Days*, Toronto, Key Porter Books.
- JORDAN-FENTON, Christy et Margaret POKIAK-FENTON (2010). *Fatty Legs, A True Story*, Toronto, Annick Press.

- JUNG, Carl Gustav (1986; 1^{re} édition : 1930). « Your Negroid and Indian Behaviour », *Beyond Ethnicity, Consent and Descent in American Culture*, sous la direction de Werner Sollars, New York, Oxford University Press.
- KING, Thomas (1990). *Medecine River*, Toronto, Viking Books.
- KING, Thomas (1993). *Green Grass Running Water*, Boston, Houghton Mifflin.
- KING, Thomas (2002). *Medecine River*, traduction de H. Leroy, Paris, Albin Michel.
- KING, Thomas (2005). *L'herbe verte, l'eau vive*, Traduction de H. Leroy, Paris, Albin Michel.
- KING, Thomas (2014). *L'Indien Malcommode*, Traduction de D. Poliquin, Montréal, Boréal.
- KING, Thomas (2014). *The Back of the Turtle*, Toronto, Doubleday Canada.
- KING, Thomas (2015). *Histoire(s) et vérité(s) : Récits autochtones*, traduction française de R. Martinez de *The Truth About Stories*, Coll. « Théorie et littérature », Éditions XYZ, Montréal.
- KING, Thomas (2016). *La femme tombée du ciel*, traduction de C. Lavoie de *The Back of the Turtle*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- KIRMAYER, Laurence J. (2008). « Empathy and Alterity in Cultural Psychiatry », *Ethos*, vol. 36, n° 4, p. 457-474.
- KNOCKWOOD, Isabelle (1992). *Out of the Depths: The Experiences of Mi'Kmaq Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*, 2^e édition, Lockeport, Chelsea Green Pub, 159 p.
- KORHONEN, Marja (2007). *Resilience: Overcoming Challenges and Moving On Positively*, Ottawa, National Aboriginal Health Organization.
- KOVACH, Margaret (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto, University of Toronto Press.
- KRUPAT, Arnold (1985). *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley, University of California Press.
- KUOKKANEN, Rauna (2007). *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes and the Logic of the Gift Paradigm*, Vancouver, UBC Press.

- LACAN, Jacques (1988). *The Seminar of Jacques Lacan: Book I, Freud's Papers on Technique; Book II, The Ego in Freud's Theory*, New York, Norton.
- LATRAVERSE, Emmanuelle (2015). « Pensionnats autochtones : un génocide culturel, dit la Commission de vérité et de réconciliation », *Radio-Canada.ca*, [En ligne], 2 juin 2015, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/politique/2015/06/02/005-pensionnats-autochtones-genocide-culturel-selon-commission-verite-reconciliation.shtml> (Page consultée le 27 août 2016).
- LEDERER, Marianne (1994). *La traduction aujourd'hui : Le modèle interprétatif*, Paris, Hachette.
- LEFEVERE, André (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London and New York, Routledge.
- LINDBERG, Tracy (2015). *Birdie*, s. l., Harper Collins Publisher, 224 p.
- LINDBERG, Tracy (2018). *Birdie*, Traduction de Catherine Ego, Montréal, Boréal.
- LITTLE BEAR, Leroy (2000). « Jagged Worldviews Colliding », *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, sous la direction de Marie Battiste, Vancouver, University of British Columbia, p. 77-85.
- LOYIE, Larry et Constance BRISSENDEN (2005). *As Long as the Rivers Flow*, Toronto, House of Anansi.
- LOYIE, Larry et Constance BRISSENDEN (2008). *Goodbye Buffalo Day*, Penticton, [Colombie-Britannique], Theytus Books.
- MAINGUENEAU, Dominique (1993). *Le Contexte de l'œuvre littéraire : énonciation, écrivain, société*, Dunod, Paris.
- MARACLE, Lee (1990). *Oratory: Coming to Theory*, North Vancouver, Galleries Publications.
- MARACLE, Lee (1993). *Ravensong*, Vancouver, Press Gang Publishers.
- MARACLE, Lee (2013). *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*, 2^e édition, Vancouver, Press Gang.
- MARACLE, Lee (2015). *Memory Serves*, Edmonton, NeWest Press.

- MARACLE, Lee (2018). « Oratoire : accéder à la théorie », *Nous sommes des histoires : réflexions sur la littérature autochtone*, sous la direction de Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, Traduction de Jean-Pierre Pelletier, Montréal, Mémoire d'encrier, p. 39-44.
- MARACLE, Lee (2019). *Le chant de Corbeau*, Traduction de Joanie Demers, Montréal, Mémoire d'encrier.
- McCALL, Sophie (2011). *First Person Plural: Aboriginal Storytelling and the Ethics of Collaborative Authorships*, Vancouver, UBC Press.
- McKEGNEY, Sam (2009). « Indigenous Writing in Residential School Legacy: A Public Interview with Basil Johnson », entrevue avec Basil Johnston, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 34, n° 2, Kingston, Queen's University.
- McKEGNEY, Sam (2014). « Writer-Reader Reciprocity and the Pursuit of Alliance Through Indigenous Poetry », *Indigenous Poetics in Canada*, sous la direction de Neal McLeod, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, pp. 43-60.
- McLEOD, Neil (2014). dir. *Indigenous Poetics in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- MELVIL BARRETT, Stephen (2001). *Mémoires de Geronimo*, traduction de M. Wiznitzer, Paris, La Découverte.
- MERASTY, Joseph Auguste (Augie) (2015). *The Education of Augie Merasty: A Residential School Memoir*, Regina, University of Regina Press.
- MERRIWEATHER HUNN, Lisa, Guy C. TALMADGE et Elaine MANGLITZ (2006). « Who Can Speak for Whom? Using Counter-Storytelling to Challenge Racial Hegemony », *Adult Education Research Conference Proceedings*, Minneapolis, New Prairie Press.
- MEZEI, Kathy, Sherry SIMON & Luise VON FLOTOW (2014). *Translation Effects: The Shaping of Modern Canadian Culture*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- MIDDELTON-MOZ, Jane (1989). *Children of Trauma: Rediscovering Your Discarded Self*, Deerfield Beach, [Floride], Health Communications.
- MIGNOLO, Walter D. (2013). « Who is Comparing What and Why? », *Comparisons: Theories, Approaches, Uses*, sous la direction de Rita Felski et Susan Stanford Friedman, Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, p. 99-119.

- MILLER J. R. (2018). « Pensionnats indiens », *L'Encyclopédie canadienne*, [En ligne], 21 septembre 2018, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/pensionnats> (Page consultée le 27 août 2016).
- NATIONS UNIES (2008, mars). « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones », www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf (Page consultée le 15 novembre 2017).
- NEUHAUS, Mareike (2015). *Decolonizing Poetics of Indigenous Literatures*, Regina, University of Regina Press.
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE (OQLF) (2002). « Les pronoms épiciques », La rédaction et la communication, [En ligne], http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?T1=3989 (Page consultée le 14 mars 2018).
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE (OQLF) (2002). « Qu'est-ce qu'un doublet? », La rédaction et la communication, [En ligne], http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?t1=1&id=3991 (Page consultée le 14 mars 2018).
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE (2018). « La rédaction et la communication », *Banque de dépannage linguistique*, [En ligne], http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?T1=médian&T3.x=0&T3.y=0&id=5345 (Page consultée le 14 mars 2018).
- PAPE, Kyle (2013). « Between Queer Theory and Native Studies: A Potential for Collaboration », *Queering Paradigms III: Queer Impact and Practices*, sous la direction de Kathleen O'Mara et Liz Morrish, Suisse, Éditions Peter Lang
- PAPILLON, Joëlle (2013). « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro, Écritures contemporaines, Poétiques, esthétiques, imaginaires*, n° 7, [En ligne], http://www.academia.edu/26847381/Imaginaires_autochtones_contemporains, (Page consultée le 10 novembre 2016).
- PARENT-POMERLEAU, Céline (2019). *Traductions d'œuvres de Lee Maracle : l'art de la parole stó:lo envisagé sous l'angle de la voix, du contexte et du genre littéraire*, Mémoire (M. A.), Université de Sherbrooke.
- PETRONE, Penny (1990). *Native Literature in Canada, From the Oral Tradition to the Present*, Toronto, Oxford University Press.
- PRATT, Mary Louise (1992). *The Imperial Eye: Studies in Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.

- RADHAKRISHNAN, Rajagopalan (2013). « Why Compare ? », *Comparisons: Theories, Approaches, Uses*, sous la direction de Rita Felski et Susan Stanford Friedman, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, p. 15-33.
- RAYTER, Scott, et autres (2008). *Queer CanLit: Canadian Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender (LGBT) Literature in English*, Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library.
- RICE, Keren (2008). « Langues autochtones au Canada », *L'Encyclopédie canadienne*, [En ligne], <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/langues-autochtones-au-canada> (Page consultée le 15 avril 2019).
- RIMSTEAD, Roxanne (2003). « Double Take: The Uses of Cultural Memory » Introduction, *Cultural Memory and Social Identity*, numéro spécial *Essays on Canadian Writing*, n° 80, automne, p. 1-15.
- ROBERTSON, David Alexander (2011). *Sugar Falls: A Residential School Story*, Winnipeg, High Water Press.
- ROTHSCHILD, Nathalie (2012, 27 mai). « Hen : le nouveau pronom neutre qui fait polémique en Suède », Traduction de P. Sastre, *Slate.fr*, [En ligne], <http://www.slate.fr/story/56183/hen-pronom-neutre-genre-suede> (Page consultée le 20 juillet 2014)
- RYMHS, Deena (2003). « A Residential School Memoir: Basil Johnston's "Indian School Days" », *Canadian Literature*, vol. 178, septembre, p. 58-70.
- RYMHS, Deena (2008). *From the Iron House: Imprisonment in First Nations Writing*, Waterloo, Wilfrid Laurier Press.
- SAKAI, Naoki et Jon SOLOMON (2006). « Traduction, biopolitique et différence coloniale », [En ligne], *Multitudes*, vol. 29, p. 5-13, <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2007-2-page-5.htm> (Page consultée le 18 octobre 2016).
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007). « Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges », *Review*, vol. XXX, n° 1, p. 45-89.
- SELLARS, Bev (2013). *They Called Me Number One: Secrets and Survival at an Indian Residential School*, Vancouver, Talonbooks.
- SELLARS, Bev (2016). *Price Paid: The Fight for First Nations Survival*, Vancouver, Talonbooks.

- SHERBERT, Garry (2006). Introduction. Dans Garry SHERBERT, Annie GÉRIN et Sheila PETTY (dir.), *Canadian Cultural Poesis, Essays on Canadian Culture*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, p. 1–23.
- SIMON, Sherry (1994). *Le trafic des langues : traduction et culture dans la littérature québécoise*, Montréal, Boréal.
- SIMON, Sherry (1996). *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, London and New York, Routledge.
- SIMON, Sherry & Paul ST-PIERRE (2000). *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, Ottawa, University of Ottawa Press.
- SMITH, Sidonie & Julia WATSON (1998). *Women, Autobiography, Theory: a Reader*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- SMITH, Sidonie & Julia WATSON (2001). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, Minneapolis / London, University of Minnesota Press.
- SOMMER, Doris (1988). « ‘Not Just a Personal Story’: Women’s *Testimonios* and the Plural Self », *Life / Lines: Theorizing Women’s Autobiography*, sous la direction de Bella Brodzki et Celeste Schenck, Ithaca, Cornell University Press, p. 107-130.
- SPIVAK, Gayatri (2013). « Rethinking Comparativism », *Comparisons: Theories, Approaches, Uses*, sous la direction de Rita Felski et Susan Stanford Friedman, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press.
- SUCHET, Myriam (2009a). « La traduction, une éthique de la ré-énonciation », *Nouvelle revue d’esthétique*, n° 3, p. 31-35, www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-d-esthetique-2009-1-page-31.htm (Page consultée le 3 février 2016).
- SUCHET, Myriam (2009b). *Outils pour une traduction postcoloniale. Littératures hétérolingues*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- SUGARS, Cynthia (1997). « On the Rungs of the Double Helix: Theorizing the Canadian Literatures », *New Contexts of Canadian Criticism*, sous la direction d’Ajay Heble, Donna Palmateer Pennee et J. R. Struthers, Peterborough, Broadview, p. 265-287.
- SUTTLES, Wayne (1987). *Coast Salish Essays*, Vancouver, Talonbooks.
- SWANN, Brian (1994). *Coming to Light: Contemporary Translations of the Native Literatures of North America*, New York, First Vintage Books Edition.

- SWANN, Brian (2005). *Algonquian Spirit: Contemporary Translations of the Algonquian Literatures of North America*, Bison Books.
- SWANN, Brian (2011). *Born in the Blood: On Native American Translation*, University of Nebraska Press.
- SWEET WONG, Hertha D. (1998). « First Person Plural: Subjectivity and Community in Native American Women's Autobiography », *Women, Autobiography, Theory*, sous la direction de Sidonie Smith et Julia Watson, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 168-178.
- TALONBOOKS, Bev Sellars, *Price Paid: The Fight for First Nations Survival*, Vancouver, Talonbooks, [En ligne], <https://talonbooks.com/books/price-paid> (Page consultée le 2 novembre 2019).
- TERMIUM Plus. Banque de données terminologiques et linguistiques du gouvernement du Canada, [en ligne], <https://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2alpha/alpha-eng.html?lang=eng>
- THÉBERGE, Sarah. (2009). *Traduction française de récits autochtones du Canada comportant des mots empruntés aux langues indigènes*, Mémoire (M. A.), Université de Sherbrooke.
- TODOROV, Tzvetan (1981). *Mikhaïl Bakhtine. Le Principe dialogique*, suivi de : *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Coll. « Poétique », Paris, Le Seuil.
- TONKIN, Elizabeth (1992). « Introduction », *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, Coll. « Cambridge studies in oral and literature culture », n° 22, Cambridge et New York, Cambridge University Press, p. 1-17.
- TOURY, Gideon (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam, Benjamins.
- TUHIWAI SMITH, Linda (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2^e édition, Londres, Zed Books Ltd.
- VENUTI, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York, Routledge.
- VINAY, J. P. et J. DARBELNET (1964). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, Montréal, Beauchemin.
- VON FLOTOW, Luise (1991). « Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories », *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 4, n° 2, p. 69-84.

WALKER, Nick (2017). « Mapping Indigenous Languages of Canada », *Canadian Geographic*, [En ligne], <https://www.canadiangeographic.ca/article/mapping-indigenous-languages-canada> (Page consultée le 15 décembre 2017).

YOUNGING, Gregory (2018). « Elements of Indigenous Style, A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples », Edmonton, Brush Education Inc.